T. XXXIX — N° 1 25 Novembre 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

« Tout à tous »

La formule la plus parfaite de tout apostolat, et surtout de l'apostolat chrétien, nous a été donnée par saint Paul : « Je me suis fait tout à tous, écrit-il aux chrétiens de Corinthe, pour gagner le plus de gens possible au Christ. » Être apôtre, en effet, ce n'est pas seulement exposer une doctrine que nous tenons pour vraie : c'est vouloir que ceux à qui nous l'apprenons en fassent pour eux-mêmes ce qu'elle est pour nous.

Il faut donc à l'apôtre, en même temps qu'une conviction profonde de la vérité de ce qu'il enseigne, une grande souplesse d'esprit. Et c'est dans l'union de ces deux qualités que gît la grande difficulté, car elles semblent contradictoires.

Il ne s'agit certes pas de diminuer de quelque façon une doctrine à laquelle nous croyons avec tant de conviction que nous brûlons de la répandre. Il s'agit de comprendre ceux que nous voulons atteindre. Or si nous connaissons — cela va de soi — la doctrine que nous enseignons, trop souvent nous ignorons les âmes à qui nous la voulons donner. Que d'échecs dus à cette ignorance ! Il faut donc que nous nous fassions, autant que possible, semblables à ceux que nous évangélisons : tout à tous.



La vérité a de multiples formes, tout en restant une. L'âme humaine est infiniment complexe : il suffit de réfléchir sur soi-même pour s'en convaincre. Le tempérament, l'éducation, le corps même par sa conformation physique, donnent des habitudes, des manières de comprendre, des réactions toutes personnelles, mais, plus que toute autre, la similitude des situations sociales ou des professions influence nos sentiments, nos idées et surtout nos procédés d'acquisitions intellectuelles. Deux ouvriers de la même partie, deux professeurs en même science apprennent de même manière, discutent avec mêmes arguments. Un apôtre devra donc se faire non seulement à chaque individu, mais encore, mais surtout à chaque classe sociale.

S'en rend-on assez compte ? En matière religieuse comme ailleurs, il y a vraiment des préjugés, des incompréhensions, des haines, qui sont préjugés, incompréhensions ou haines de classe. *Or, l'erreur suit le même chemin, pour atteindre l'âme, que la vérité. Si nous voulons apporter celle-ci, il faut savoir comment celle-là a établi son règne dans les esprits.*

Se faire tout à tous, *c'est la formule missionnaire. La nécessité a obligé ces hommes admirables à vivre de la vie des primitifs qu'ils veulent ramener à la foi chrétienne. Qu'arriverait-il s'ils se refusaient à apprendre la langue de ces peuplades, s'ils ne se mêlaient pas à la population, s'ils ne vivaient pas avec elle ?*

Chose curieuse, il semble que nous n'osions pas prendre dans les pays civilisés ces méthodes d'apostolat. Autour de nous, vivant près de nous, nous côtoyant sans cesse, des milliers d'âmes ne connaissent pas l'Église ou même la haïssent. Le problème est là, plus angoissant tous les jours. La brebis perdue pour laquelle le bon Pasteur abandonne les quatre-vingt-dix-neuf autres, n'est-ce pas aujourd'hui le prolétariat ? Il faut aller à lui.

Le chrétien qui, en passant dans la banlieue des grandes villes, dans les corons des mineurs du Nord de la France ou du Centre, n'a pas senti son cœur se serrer à l'idée que ces grandes masses populaires avaient quitté l'Église, n'a pas une âme d'apôtre. Mais celui qui se rappelle que ces hommes ont été rachetés comme nous, et que beaucoup déjà ne sont même plus baptisés, celui-là ne peut pas ne pas se demander : comment les atteindre, comment les ramener à la vérité, comment les arracher à l'erreur ?

Il faut nous faire tout à tous. Il faut nous efforcer de comprendre ces masses, les comprendre dans leurs erreurs mêmes, afin de bien distinguer dans ce qu'ils croient ce qui est faux de ce qui ne l'est pas. Car, dans ce qu'ils réclament, dans ce qu'ils désirent, dans ce qu'ils haïssent, ils n'ont pas toujours tort, ces hommes, pour qui la vie est, aujourd'hui surtout, si dure. Dans ce qu'ils tiennent pour la vérité, il y a des vérités : ne les leur discutons pas.

C'est notre tâche de débrouiller la vérité de l'erreur et de les distinguer. Notre apostolat dans la classe ouvrière est voué à l'échec tant qu'il n'aura pas pour fondement une connaissance approfondie et sympathique de la pensée proléta-

rienne. Cette pensée existe, et elle n'est pas aussi anti-chrétienne qu'on veut bien le dire — trop souvent pour donner une excuse à une abstention regrettable.

Cependant, il faut le reconnaître, elle a abouti à un athéisme qui a chassé Jésus de ces milieux ouvriers. Il ne faut pas pour autant désespérer : les circonstances paraissent plus favorables que jamais à une action d'ensemble. Il manquera toujours quelque chose à ces hommes qui se sont éloignés du Christ. Ils le cherchent sans le trouver, parce que peut-être on ne leur a pas appris, comme ils comprennent, ce qu'est la religion chrétienne. Il faut que nous y arrivions. Cela n'est pas impossible.

L'un des grands obstacles à vaincre, pour y parvenir, vient de l'accusation, si facilement lancée contre ceux qui veulent s'adonner à cet apostolat, de pactiser avec l'erreur. Que ceux qui n'ont pas âme d'apôtre se refusent à poursuivre des buts trop hauts pour eux, regrettons-le. Mais il est vraiment pénible de les voir mettre, inconsciemment souvent, au service de l'erreur le peu qu'ils ont de courage et d'esprit, en ajoutant des obstacles à l'évangélisation des masses populaires.

Ce ne sont d'ailleurs pas les fils de saint Dominique qui s'en étonneront. Leur Père a connu semblables contradictions. Lui aussi il a voulu s'attaquer à une apostasie générale : celle des Catares. Avec le saint évêque Diego de Acebez, il est allé aux hérétiques et il a compris qu'il devait commencer par vivre de leur vie. Il a su, parce qu'il les a merveilleusement compris, distinguer ce qu'il y avait d'acceptable dans leur doctrine et dans leurs mœurs de ce qui devait être condamné — ce qui l'a rendu beaucoup plus fort pour le condamner. Autant qu'il a pu, au témoignage de ses meilleurs historiens, il s'est fait catare. *Non de doctrine, mais de vie. Il n'a, dans cette doctrine même, condamné que ce qui était condamnable. Des chrétiens l'ont attaqué. Il a dû souvent défendre ses méthodes. Il se savait dans la vérité, il était approuvé par le Souverain Pontife : il a tenu bon, il a vaincu.*

Qui donc a dit que l'histoire était un perpétuel recommencement ? La formule de saint Paul sera toujours vraie. Un apôtre doit encore aujourd'hui se faire tout à tous.

CHRISTIANUS.

Conversation à la « High Church »

Il fallut quelques tâtonnements par lesquels je cherchais, sans le trouver, le point de divergence. Résolu de ne point me contenter de généralités en matière dogmatique, je m'assurais que notre vocabulaire commun recouvrait bien les mêmes réalités. De fort bonne grâce, mon interlocuteur s'expliqua sur les mystères essentiels de sa foi touchant le Christ, les sacrements, le culte à la Vierge : de toute évidence, rien ne nous séparait.

— Par conséquent, lui dis-je, nous ne différons que sur la question romaine.

Le jeune pasteur anglican, que j'avais vu, la veille, avec tant d'émotion, reproduire pieusement à l'autel les gestes que j'accomplis chaque matin, me fit cette réponse, toujours ahurissante pour un continental, même quand il l'attend :

— Non, pas même cela. Je crois qu'il n'y a qu'une Église et que le seul chef légitime de cette Église est le Pontife romain, et je crois que le Pape est infaillible.

Comment cet homme, dont je ne puis mettre en doute la droiture, les profondes qualités sacerdotales, les exigences intellectuelles, peut-il émettre une profession de foi aussi formelle et continuer d'être le ministre d'une Église schismatique ? Autant se demander pourquoi Keble, Pusey, Isaac Williams, J.-B. Mozley, n'ont pas suivi Newman, et pourquoi Lord Halifax n'a pas fini en fils de Rome.

La découverte de Londres est, pour un Français, une exploration fertile en surprises ; celle d'un presbytère de la « High Church », n'ajouterait-elle rien à ce qu'on trouve dans les livres, me semble assez instructive pour être rapportée. Il est autrement émouvant, en effet, d'affronter une telle contradiction lorsqu'elle est incarnée dans un être vivant que de s'en tenir à son expression abstraite. Je rapporterai donc fidèlement les propos de la libre conversation que nous eûmes, à deux reprises, sans préciser davantage ni entreprendre une mise au point qui dépasserait le cadre et l'intention de cette interview.

Je laisse à mon lecteur la responsabilité des conclusions générales qu'il tirerait de ce témoignage. Je crois, pour ma part, qu'il n'en comporte point et qu'il faudrait multiplier considérablement l'enquête avant d'être en état de conclure. L'intérêt de ces lignes est plutôt d'ordre psychologique. Comment, dans un esprit sain, dans une âme manifestement de bonne foi, une antinomie aussi flagrante que celle-ci peut-elle subsister ? On y trouvera encore, si l'on veut, un motif de prier pour des frères séparés qui peuvent être, on va le voir, dans la plus paradoxale et la plus douloureuse des situations.

* * *

— D'abord, me dit-il, l'expression de *High Church* est périmée. On ne parle plus aujourd'hui de Haute-Église, mais de l'Église catholique d'Angleterre.

Les vingt millions d'anglicans officiels appartenant à la *Church of England* se répartissent, comme vous le savez, en un grand nombre de groupements religieux que réunit un certain *credo* (nous apprendrons bientôt combien il est élastique) et qui divergent, chacun selon ses goûts,

sur le reste. Nous représentons ici la pointe qui est sans doute la plus avancée vers l'Église de Rome : nous formons la partie catholique de l'Église d'Angleterre ; nous sommes les anglo-catholiques.

Ne perdons pas de temps à chicaner sur l'usurpation de ce titre qui implique un caractère œcuménique. Au reste, cette « Église catholique d'Angleterre » n'a aucune prétention à l'universalité ; elle n'entend point doubler celle de Rome par laquelle elle se définit. A quel moment est-on « catholique » de l'Église anglicane, à quel moment cesse-t-on de l'être? Il serait malaisé de le définir exactement. Sur plus d'un point que nous considérons comme important — forme des sacrements, langue liturgique — les Églises catholiques d'Angleterre diffèrent les unes des autres. Ici l'on célébrera la messe en latin, là en anglais et selon des rites notablement divers. Dans le même presbytère, le curé et ses vicaires (je laisse à ces titres leur sens courant en France, là-bas il faudrait les intervertir) seront plus ou moins évolués dans le sens romain. Simple question de tendance : plus on se rapproche de Rome, plus on est anglo-catholique. Mon interlocuteur a pu me dire, non sans vraisemblance : « Ici, nous sommes les purs romains. » Mettons, si nous le voulons, cette déclaration à la première personne du singulier : on ne voit pas, en effet, ce qu'on pourrait encore désirer dans ce sens... sinon la séparation d'une Église particulière !

— Admettriez-vous, auprès de l'Église romaine, la légitimité d'une Église nationale comme celle-ci ?

Devant cette interrogation qui devait l'exciter, mon interlocuteur eut un mouvement de dégoût :

— A la manière de ces misérables petites sectes n'est-ce pas, comme on en trouve en France et ailleurs, vouées par avance à l'échec? Nous n'aurions que pitié pour une semblable prétention, même si une telle Église devait

grouper un grand nombre d'adhérents. Ce n'est pas l'extension et l'importance d'une Église qui lui confère sa valeur, mais son origine, et seule l'Église de Rome remonte au Christ. Une Église nationale est, par définition, un non-sens pour qui admet l'Évangile intégral. Le Christ n'a pas voulu cela, et ceux qui se séparent de l'autorité fondée par Jésus et garantie par l'assistance du Saint-Esprit s'égarent.

— Vous ne considérez donc pas l'Église d'Angleterre comme une fraction de l'Église du Christ que l'évolution de l'histoire aurait rendue nécessaire, et qui entrerait dans le plan providentiel au même titre que l'autre ; ce serait l'Église adaptée aux conditions et aux exigences d'un territoire particulier, comme un complément, ou mieux une forme, de la véritable Église. Nous entendons parfois les dissidents les plus larges citer le mot d'un théologien de chez vous : « Chrétien est mon nom ; anglican, luthérien, calviniste, catholique, mon prénom. »

— En aucune manière. Notre situation est essentiellement transitoire ; nous traversons une crise : l'état normal est la vie dans l'Église romaine. Nous sommes dans un état de schisme, et le schisme est une erreur.

— Vous ne vous empressez pas d'en sortir !

— C'est notre plus cher désir. Rien ne nous serait plus agréable que de nous soumettre, d'abjurer tout ce que Rome répudie, mais nous ne voulons pas faire de notre retour à Rome une question personnelle. L'Église d'Angleterre a erré en bloc, c'est en bloc qu'elle doit rentrer au bercail.

— Pourquoi les plus proches, persuadés comme vous que la vérité n'est pas ici, ne montreraient pas le chemin ?

— C'est que, mon Père, nous n'avons pas seulement la responsabilité de notre salut ; nous voudrions aussi remettre, en même temps, le plus grand nombre de nos

frères dans la bonne voie. Or, nous sommes convaincus que notre situation, toute fausse qu'elle soit, nous permet d'agir d'une façon beaucoup plus efficace que si nous passions d'emblée à l'Église romaine où est notre cœur. Nous avons l'ambition d'améliorer, de catholiciser les autres Églises d'Angleterre qui ne sont pas encore au point pour la fusion. Il faut que nous élevions les médiocres. L'Église d'Angleterre peut devenir beaucoup plus catholique qu'elle ne l'est en ce moment, mais un mouvement profond s'accuse et c'est ce mouvement que nous devons accentuer. En cela, nous estimons que nous sommes, à l'intérieur, mieux placés que quiconque pour agir. Nous avons plus fait, depuis que le mouvement d'Oxford a été lancé, que tous les efforts accomplis au dehors, en ce sens, depuis Henri VIII. Chacun vous dira quelle transformation s'est opérée ici, depuis trente et cinquante ans, et se poursuit sous nos yeux. Par exemple, de plus en plus rares sont aujourd'hui les Églises où l'on célèbre les rites eucharistiques à de longs intervalles ; celles qui s'en tiennent à la communion mensuelle sont considérées comme retardataires ; dans la plupart elle est distribuée chaque dimanche, dans quelques-unes chaque jour. Ainsi en va-t-il pour la confession auriculaire. Ceci est relativement nouveau et représente un grand pas dans le sens de l'orthodoxie. Nous nous attribuons, pour une bonne part, ce résultat, et nous croyons que sans nous la *Broad Church* aurait continué de croupir. C'est elle qui nous retient. Nous rattacher à l'Église romaine, c'est pratiquement abandonner l'autre à son sort, l'éloigner davantage encore, car elle n'est pas mûre pour comprendre ce qu'elle estimerait une défection. Notre devoir est de l'aider, au contraire, à monter, et quand la majeure partie de l'Église d'Angleterre sera arrivée à notre stade, tout naturellement nous tomberons entre les bras de l'Église

maternelle, comme des enfants prodigues. Nous désirons la fin du protestantisme autant et plus que vous, je veux dire autrement, car nous en souffrons, mais il ne nous appartient pas d'abréger notre épreuve en abandonnant les autres. En attendant, nous devons remplir nos obligations à l'intérieur de l'Église séparée. Saint Cyprien pourrait nous redonner son conseil : les schismatiques doivent faire leur devoir de schismatiques, c'est l'Église schismatique qui doit rentrer dans la vérité. Nous voulons sauver la famille.

— La générosité de ce point de vue ne m'échappe point ; si c'est une folie elle est héroïque. Cependant, il me semble difficile d'admettre, avant tout examen des faits, que l'erreur ainsi reconnue soit plus bienfaisante et plus puissante que la vérité...

— Pour l'instant, la vérité, le devoir dans la situation actuelle, qui n'est pas notre œuvre, est de travailler comme je viens de vous le dire.

— Si bien que la présence des anglicans et l'action que vous espérez exercer sur eux est la seule force qui vous retient personnellement.

— Vous l'avez dit.

— S'il vous était donné d'approcher des âmes qui cherchent la vérité et ne l'ont point trouvée, vous ne les aiguilleriez pas vers l'Église d'Angleterre?

— Comment pourrais-je le faire? Je les dirigerais tout de suite vers la vérité, avec envie.

— S'il vous apparaissait que l'Église d'Angleterre refuse définitivement de rentrer dans le giron de l'Église-Mère, ou du moins si votre influence sur elle était nulle, vous l'abandonneriez.

— Sans hésiter.

— Hypothèse plus vraisemblable : si les événements vous amenaient à vivre sur le Continent pour le reste de

vos jours, par conséquent si vous étiez à jamais éloigné de l'Église d'Angleterre, vous n'auriez plus aucune raison de lui appartenir.

— Évidemment! Mon premier soin serait de faire les démarches requises pour appartenir enfin entièrement à Rome, et je vous prie de croire que rien ne me tiendrait autant à cœur que d'y remplir tout mon devoir de prêtre. Hélas! dans les circonstances actuelles, en conscience je ne puis faire ce pas.

— Tout de même, il paraît excessif de dénier au clergé romain le pouvoir de travailler à cette fusion. Que lui reprochez-vous donc?

— Oh! je ne lui reproche rien. Dieu me garde de juger l'Église romaine, et même les hommes d'Église! Je me considère comme le dernier en droit de me plaindre et je n'en ai d'ailleurs pas la tentation. Nous avons mieux à faire qu'à nous arrêter à de petites questions, n'intéressant que nos misères individuelles, lorsqu'une œuvre si vaste et qui nous dépasse de toute manière nous requiert en entier.

— Je vous remercie, et nous gagnerions tous à être pénétrés de ces magnifiques sentiments, car si nous ne donnions pas au monde le spectacle de nos dissensions — ces dissensions entre catholiques, qui ne portent que sur l'accessoire — moins d'énergie serait perdue. Pour ne point faire le procès des autres, nous pourrions procéder, en France, à un examen de conscience sérieux. Mais rien ne vous empêche de me confier, en deux mots, dans quelle attitude vous êtes et quelles relations vous entretenez avec les prêtres romains.

— J'ai, parmi eux, d'excellents amis, en qui j'ai pleine confiance et pour lesquels je conserve une haute estime. Puisque vous insistez, je vous rappellerai l'animosité réciproque bien connue qui règne entre Anglais et Irlandais.

Un grand nombre des représentants de l'Église catholique sont Irlandais, il est fatal que des malentendus se produisent. Bref, pour ne pas me dérober à votre question, je dirai que nous trouvons de l'amertume à notre égard chez un certain nombre de prêtres romains.

Mon interlocuteur s'arrêta, comme s'il regrettait d'avoir laissé échapper cette parole, et il ajouta, sur un ton que je voudrais pouvoir faire sentir, tant il était sincère : « L'Église d'Angleterre a été terriblement cruelle pour l'Église romaine, il n'est que juste de nous le faire payer un peu. » Si l'on déduisait de cette parole que le prêtre de la *High Church* présentait ses coreligionnaires actuels comme des martyrs, je devrais protester contre une intention aussi manifestement absurde. Il essayait seulement de justifier, au profit des autres, les froissements inévitables, et cela m'a paru d'une charité assez rare pour mériter d'être retenu.

D'autre part, il faut comprendre l'énervement des catholiques romains devant une copie si minutieuse de leur culte qu'ils ont l'impression insupportable d'une parodie sacrilège. Plus les dissidents se rapprochent de nous, plus ils risquent de nous agacer.

On peut suivre, en effet, sans aucune gêne, un office protestant, — le mot dont se servent couramment nos luthériens et calvinistes du Continent serait offensant au delà de la Manche. Chez les Méthodistes, qui représentent, comme on le sait, un stade inférieur, en dehors de l'Église d'Angleterre, on éprouve le vide et le froid des « religions de l'esprit » ; en d'autres sectes plus ou moins évoluées au point de vue sacramentaire, — et dans les plus riches le papier et la musique tiennent vraiment beaucoup de place ! — on sera frappé de la ferveur des officiants et des assistants ; il est difficile, pour nous, de ne pas éprouver un malaise dans une église de la *High*

Church. Non, certes, parce que la similitude des rites nous induirait à croire à un même sacrifice — la valeur du sacrifice ne vient pas de son développement liturgique : chemin de croix, iconographie, ornements sacerdotaux identiques aux nôtres, lampe du sanctuaire, rubriques, et jusqu'aux prières imposées par Léon XIII après les messes basses, rien de tout cela n'augmente les chances de validité. Mais rien n'est plus propre à irriter les croyants que ce décalque. On craint que cette apparence de catholicisme leur suffise ; tandis que les autres semblent haleter, ceux-ci auraient pris chez nous tout ce qu'il faut pour tromper leur faim sans pourtant accepter l'essentiel.

Je ne dis pas qu'il en est ainsi chez tous, je présume au contraire qu'un certain nombre souffrent plus que les autres farouchement séparés et privés de ce qu'une âme chrétienne réclame malgré tout ; j'essaie de comprendre les réactions catholiques romaines, dans les âmes anglaises, en face des anglo-catholiques. Pour ces raisons, et pour d'autres, l'étranger qui ne considère le problème que du dehors jugera peut-être avec plus d'impartialité — sans connaissance expérimentale, riposteront nos amis britanniques — mais, de ce fait, avec plus de sérénité. N'est-ce pas à Malines que Lord Halifax entretint les célèbres conversations avec le Cardinal Mercier dont, naturellement, on parle à la *High Church* avec une vénération sans pareille ?

Des catholiques romains de Londres, à qui je racontais ces entretiens encore tout chauds au presbytère de X***, ne pouvaient s'empêcher de s'exclamer avec une pointe de sarcasme : « Ils seront bientôt plus romains que nous ! » Quant aux anglicans, ils s'indignaient, proféraient des accusations que je me garderai bien de reproduire, et finissaient par déclarer : « Qu'ils passent donc à Rome puisqu'ils sont convertis, mais qu'ils ne vivent pas de l'É-

glise d'Angleterre à laquelle ils n'appartiennent plus que de nom. » On verra, dans un instant, combien ce grief est injuste. Ces propos, que n'importe qui peut recueillir, n'ont rien de confidentiel ; les dignitaires responsables de l'Anglicanisme n'ignorent point où en est une partie de leurs ressortissants : à eux d'éliminer les éléments impurs, contaminés par le romanisme !

— Comment juge-t-on, chez vous, les prêtres de la Haute-Église qui, après vos hésitations et vos tergiversations, se décident enfin pour le rattachement immédiat à Rome et se rendent tout de suite ?

— Vous demandez, n'est-ce pas ? si nous les considérons comme des traîtres. Oh ! non. Je sais pour ma part ce qu'il en coûte de se convertir, car je ne suis point né dans l'Église anglo-catholique, et j'aurais bien garde de leur jeter la pierre. Nous disons : encore une cause de trouble pour nos fidèles qui ne savent plus où aller ; de leur côté, les anglicans vont être scandalisés une fois de plus, car en passant à l'Église romaine nous avons l'air de mettre en doute la validité des sacrements... Nous disons : encore un nouveau support en moins pour le rapprochement.

— Voilà, dis-je, la grande affaire soulevée : la valeur des sacrements. Après ce que vous m'avez dit tout à l'heure, il me semble que le problème se pose pour vous d'une façon particulièrement aiguë...

La veille j'avais entendu, en effet, ce prêtre chanter une grand'messe solennelle, avec diacre et sous-diacre, sans omettre le symbole de Nicée — *Credo... in unam sanctam, et apostolicam Ecclesiam* — et, en dépit des *The Lord be with you*, *And with thy spirit*, qui remplacent nos *Dominus vobiscum*, *Et cum spiritu tuo* (dans cette Église l'anglais est la langue liturgique ; d'autres églises de la *High Church*

ont adopté le latin et le missel romain tandis qu'ici la distribution des évangiles et des épîtres diffère), en dépit de quelques variantes, un de nos paroissiens aurait pu s'y tromper. Voici maintenant que je demandais à ce prêtre la raison de son Ordination.

— Vous admettez l'infaillibilité papale comme un dogme de foi. Le pape déclare nulles les Ordinations anglicanes, comment pouvez-vous croire que vous célébrez réellement la messe?

La question était cruelle et je m'en excusai. Mon interlocuteur répondit sans passion. Il avait certainement la foi dans la Présence réelle, mais déjà il avait agité longuement ce problème. Il avait recueilli avec soin tout argument qui pouvait étayer cette impossible position, d'autant plus difficile à maintenir qu'il s'était rapproché de Rome. Plusieurs des réponses avaient dû, je suppose, lui sembler plus fortes autrefois ; en tout cas, il n'affirmait plus violemment et souvent s'exprimait sous forme interrogative. Je n'oublierai jamais avec quelle franchise cet homme, qui se croyait prêtre comme moi, établissait son argumentation et, le premier, en signalait les faiblesses. J'avais fait allusion à l'infaillibilité. Il répondit aussitôt :

— Nous ne considérons pas, et vous-même, je crois, n'admettez point que le Saint-Père ait entendu juger notre cas *ex cathedra*. J'ai lu dans un théologien romain qu'en l'espace d'un siècle le pape n'avait engagé son infaillibilité qu'à deux reprises : pour définir précisément l'infaillibilité elle-même, une autre fois pour définir le dogme de l'Immaculée Conception. Si je ne me trompe, les Ordinations anglicanes n'auraient pas fait l'objet, dans l'esprit du pape, d'une définition dogmatique jouissant de l'infaillibilité.

— Vous ne vous trompez pas, et l'on ne parle pas autrement dans nos chaires de théologie dogmatique et d'his-

toire des dogmes. Pour le dire en passant, on gagnerait à donner exactement sa portée à chaque décision pontificale. Les jugements de l'Église sont autrement nuancés que beaucoup ne le soupçonnent. Mais, justement, entre une opinion émise par le chef de l'Église, qui, pour nous, est toujours respectable et dont on ne peut s'éloigner sans imprudence, et, d'autre part, une décision formellement infaillible du représentant de l'Église, lorsqu'il parle dans des conditions très déterminées, assisté de l'Esprit-Saint, il y a de multiples degrés. Or, si, à rigoureusement parler, Léon XIII n'a pas donné à son jugement concernant l'invalidité des Ordinations anglicanes la forme juridique d'une décision infaillible, nul doute qu'il ait engagé son autorité avec la dernière gravité. Je ne vois point, quant à moi, le moyen d'aller à l'encontre de cette affirmation et demeurer fils soumis de l'Église. Vous ne croyez pas, tout de même, que le pape dit la vérité seulement deux fois par siècle! comment pouvez-vous reconnaître son autorité et la rejeter dans une occasion aussi importante?

— Nous n'estimons pas qu'elle puisse porter sur une question de fait. En matière de droit, dogme et morale, le pape et les commissions pontificales peuvent se prononcer; quand il s'agit, comme c'est le cas, de savoir si les conditions requises pour la transmission valide des sacrements ont été observées à un moment donné de l'histoire — question de fait — cette base est insuffisante.

J'allais répondre qu'il ne nous revient pas de fixer les limites de l'autorité, et que seule celle-ci avait qualité pour les déterminer — en quoi elle ne tranchait pas une question de fait, mais une question de droit! — le prêtre anglo-catholique ajouta de lui-même, avec cette honnêteté proverbiale reconnue aux hommes d'affaires du royaume britannique et qui, en l'occurrence, était assez émouvante : « *Au fond, nous sommes dans une position*

analogue à celle des jansénistes ; elle n'est pas plus forte que cela, c'en est le point le plus faible. »

Il compara encore l'anglicanisme à l'arianisme, mais je le ramenai à la question des sacrements, qui est le nœud de toute l'affaire.

— Vous ne doutez pas, lui dis-je, qu'avant de se prononcer sur un point aussi capital, Rome s'est entourée de toutes les précautions dont elle a pu disposer. Croyez qu'elle n'était point portée à dénier la valeur des sacrements pour exercer je ne sais quelle mesure vexatoire. Au contraire ! S'il n'avait tenu qu'à son bon plaisir, elle aurait été plutôt inclinée vers l'autre solution. Sa réponse négative rendait le retour plus ardu ; jamais elle n'eut la tentation de mettre en question les Ordinations des orthodoxes grecs ou slaves, par exemple. Elle a parlé à contre-cœur. Qui vous permet de croire qu'elle s'est trompée ?

— Selon nous, dit-il, l'omission d'une partie de la formule pour la transmission du caractère sacerdotal — que nos évêques emploient aujourd'hui, mais qu'ils ont longtemps négligée — n'affecte pas l'essentiel. En disant simplement à l'Ordinand : « Recevez le Saint-Esprit », ils n'excluaient pas le pouvoir de dire la Messe, et l'Ordinand recevait implicitement ce pouvoir, même s'il ne l'exerçait pas.

— Permettez, dis-je aussitôt : outre que la formule complète est requise sous peine d'être sans effet, de même que le baptême où l'on ne dirait que les trois premiers mots : « je te baptise », sans formuler l'invocation trinitaire, serait invalide, ainsi les conditions essentielles de l'Ordination doivent être observées sous peine de nullité.

— L'imposition des mains est indispensable ainsi que les paroles de l'évêque consécrateur : « Recevez le Saint-Esprit. » Nous considérons que le reste n'est pas exclu.

— Pas exclu le pouvoir de dire la messe?

— D'une manière absolue, il semble bien.

— Pourquoi donc l'aurait-on omise, si l'on ne voulait rejeter systématiquement toute la partie sacrificielle du culte catholique? La conduite de l'Église d'Angleterre, les persécutions contre les prêtres qui continuaient de célébrer les Saints Mystères, crime légalement passible de mort, le serment royal, la condamnation des « abominations de la messe », tout montre bien la volonté de nier.

— Les évêques étaient contraints par la politique ; toute la Réforme, d'ailleurs, était forcée. Ces mesures venaient du dehors, mais en supposant que l'intention fût absente, nous dirions encore que l'intention n'est pas nécessaire, pourvu qu'elle ne soit pas exclue positivement, explicitement. Les Ordinations de Talleyrand sont considérées comme valables...

— ... comme les Ordinations d'un évêque sans la foi, mais qui observerait les règles que seule l'Église a le pouvoir de déterminer ; nous appelons cela : l'*intention externe*. Encore faut-il qu'elle soit exprimée, et voilà précisément ce qui a fait défaut.

Nous échangeâmes longtemps encore des réflexions sur ce thème, et la conversation prenait parfois un tour assez tragique. Imagine-t-on, en effet, deux prêtres qui ont, somme toute, la même foi dans le Christ, l'Église, les Sacrements, qui répètent les mêmes paroles et les mêmes gestes chaque matin, à l'autel, mais dont l'un conteste et même dénie la réalité du sacrifice de l'autre? Je ne pus m'empêcher de demander à mon compagnon, avec qui j'avais récité le *Benedicite* avant le repas, mais qui avait dû éviter, en m'introduisant dans son église, de m'offrir de l'eau bénite :

— Que pensez-vous de moi, ou plutôt, comment vous

représentez-vous ce qui se passe en moi, lorsque, hier, à l'élévation, je ne me suis pas agenouillé et lorsque je ne fais pas la génuflexion devant le tabernacle?

— Je pense que vous obéissez à une loi disciplinaire et que vous déclarez intérieurement : je ne veux rien faire d'irrespectueux ; si le Christ est là je l'adore, mais il ne me revient pas de le décider.

Je ne voulus point en dire plus long et blesser cette âme sacerdotale en précisant que je respectais seulement dans l'hostie prétendue consacrée la sincérité de sa foi, et il me sembla mieux réaliser l'état d'esprit des incroyants qui assistent à la célébration de nos offices eucharistiques.

— Quelles que soient vos opinions, lui dis-je, et les certitudes que vous avez pu vous donner, il reste qu'elles reposent sur des recherches d'ordre historique, théories qui, par nature, sont précaires. De toutes façons, elles ne sauraient être mises en balance avec celles dont vous jouiriez si elles procédaient de la foi. Je ne serai jamais aussi sûr d'une vérité scientifique que je le suis de l'authenticité de mes messes. Vous êtes convaincu de la valeur des Ordinations anglicanes, mais c'est le fruit d'une enquête personnelle dont vous sentez, mieux que personne, la fragilité. Par conséquent, étant donné que vous partagez ma foi, vous ne pouvez pas être aussi certain de votre caractère sacerdotal que vous l'êtes du mien. Votre croyance ne vous fait pas hésiter sur l'effet de mes paroles consécratrices, mais, en vertu de cette même foi, il m'est impossible, à moi, d'avoir la même attitude devant les vôtres. En tout cas, le jour où, pour une raison ou pour une autre, les scrupules qui vous tiennent à l'écart viendraient à tomber, je ne vois pas ce qui vous arrêterait en chemin. L'enjeu est d'une gravité si extrême qu'il serait insensé de le risquer pour une misérable question d'amour-propre. Si vous êtes prêtre

vous le demeurerez, mais si, par hasard, vous ne l'étiez pas, vous le deviendriez...

Et pour atténuer la rudesse de cette alternative, j'employais l'expression « d'Ordination conditionnelle ». (Les deux cents évêques réunis à Lambeth en 1920 n'avaient-ils pas proclamé qu'il faudrait, le cas échéant, admettre des *suppléments d'Ordination*?) Le ministre anglais répliqua aussitôt, et sa voix tremblait un peu : « Ou même une réordination... »

* * *

J'en savais assez, et portai la conversation sur l'organisation de la Haute-Église, la vie intérieure des anglo-catholiques, leurs rapports avec les anglicans. Dans ces derniers propos, de moindre importance, on glanera encore quelques réflexions suggestives.

— Quels comptes devez-vous rendre à l'autorité épiscopale? Et d'abord, dans quelles limites pouvez-vous évoluer sans sortir de l'orthodoxie anglicane?

— Hélas! ce dont nos chefs sont généralement fiers est la faiblesse de cette religion : l'Église d'Angleterre, disent-ils, est *compréhensive* — *glorious comprehensiveness of the Church of England!* — De fait, ils ont sous leur juridiction des pasteurs dont on ne distingue plus ce qui leur permet de conserver l'étiquette chrétienne, et, à l'autre extrémité, des prêtres comme nous, en passant par tous les degrés intermédiaires.

— L'évêque de Londres est très « High Church ».

Le jeune prêtre sourit et répéta : très « High Church », très « High Church ». On le dit, lui-même le croit parce qu'il entend les confessions — des évêques admettent la confession auriculaire — et parce qu'il aime confusément les cérémonies qu'il ne comprend guère. C'est un vieil-

lard extrêmement aimable, d'une gentillesse exquise; il a quatre-vingts ans et fait chaque jour sa partie de tennis ou de hockey. Toute sa vie s'est réfugiée dans l'amour du sport. Le reste le dépasse.

— Vos tendances catholiques n'ont pas l'air de lui causer d'inquiétude?

— Oh! non. Avant mon Ordination je suis allé le trouver pour lui déclarer qu'il m'était impossible de prêter serment sur les XXXIX articles, comme on l'exige de tous les ministres de l'Église anglicane. J'acceptai de jurer sur les huit premiers, qui sont conformes aux Conciles de Nicée et de Chalcédoine, mais je me refusai d'approuver, dans le reste, tout ce qui pourrait contrarier la doctrine de l'Église romaine.

Un certain nombre de ces articles sont assez formels. Tel l'article XXVIII : *La transsubstantiation du pain et du vin ne peut être prouvée par les Saintes Écritures; elle est contraire aux textes clairs de l'Écriture, elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. Dans la cène le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène est la foi. D'après l'institution du Christ, on ne conservait pas le sacrement de l'eucharistie.*

Art. XXXI : *L'offrande du Christ faite une fois est la rédemption parfaite, la propitiation et la satisfaction pour les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels; il n'y a, en dehors de celle-là, aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices de messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts n'étaient que des fables impies et tromperies dangereuses.*

Voilà ce qu'au clergyman dont on vient d'entendre les propos on demandait d'approuver « d'un consentement

sincère et qui n'a rien de feint »! On comprend que sa conscience lui ait fait un devoir de formuler quelques réserves à la veille de l'Ordination.

— Qu'a répondu l'évêque?

— Il m'a dit : mon pauvre ami, c'était autrefois que le serment devait porter sur chaque article en particulier. Maintenant on s'en tient à l'ensemble, on jure sur les articles jugés admissibles, et les autres... on leur donne une interprétation acceptable. Prenez donc les huit premiers articles, puisqu'ils ne vous choquent pas, et interprétez le reste à votre manière.

Après son récit, le prêtre eut un haussement d'épaules. Je compris qu'il lui était difficile de prendre au sérieux ce libéralisme épiscopal.

— De quelle autorité votre évêque jouit-il, au point de vue des nominations, des sanctions, des pouvoirs sacramentaires?

— Nous commençons par prendre une licence à l'Université. Ensuite, nous passons un an, un an et demi, pas davantage, au séminaire. Ce n'est pas beaucoup, ce n'est pas assez. On nous y donne un enseignement de théologie morale, d'ailleurs assez restreint; on nous initie à l'Écriture Sainte, à l'histoire de l'Église. Chacun fait sa théologie dogmatique à sa guise; nous sommes censés étudier dans le cadre des XXXIX articles de foi. Nous sommes ordonnés diacres (le sous-diaconat n'existe pas dans l'Église d'Angleterre), enfin nous accédons à la prêtrise. Alors, nous sommes affectés à une paroisse que le curé administre selon ses idées. Il peut déterminer et modifier les rites, c'est un petit pape! Pour nous congédier, il faut un délai de six mois, afin de nous laisser trouver une autre place, et nous-mêmes devons prévenir d'avance afin qu'on nous trouve un remplaçant.

— L'évêque peut-il vous interdire d'administrer les

sacrements ? Son consentement est-il nécessaire pour l'exercice du ministère sacré ?

— Cela dépend. En ce qui concerne le sacrement de pénitence, à nos yeux l'absolution ne serait pas valide sans la juridiction. Lorsque je vins ici, après mon Ordination, l'évêque m'a laissé un an sans le pouvoir des clefs. Ensuite, il m'a donné les pouvoirs pour cette paroisse, mais lorsqu'il m'arrive de confesser ailleurs, je dois, à chaque fois, recevoir le pouvoir soit directement, soit par délégation. Les cas réservés sont à peu près les mêmes que dans l'Église romaine.

— Il n'en va pas autrement chez nous, lui dis-je, mais cette question du pouvoir des clefs entraîne une autre complication : les messes d'un prêtre ordonné validement et consacrant malgré la peine de suspense sont illicites mais valides ; mais s'il donnait l'absolution sans juridiction, sauf cas exceptionnels comme l'erreur commune, le sacrement n'existerait pas.

— Évidemment. Toutefois, les prêtres d'une Église schismatique ne sont pas traités par l'Église comme les prêtres romains, et je ne crois pas que vous contestez la valeur des absolutions qui se donnent, par exemple, chez les orthodoxes. Un prêtre romain interdit ou sans pouvoirs ne saurait absoudre, mais un schismatique le peut vis-à-vis de ses coreligionnaires (1).

(1) Il convient de noter que le pouvoir de juridiction des schismatiques de l'Église orientale n'a pas fait l'objet d'un décret romain. Plusieurs indices, tirés de la conduite de Rome à leur égard, nous font cependant admettre cette juridiction. C'est ainsi que la confession générale, exigée pour l'abjuration d'un protestant, ne leur est pas imposée. On remarque encore que la confirmation administrée par un prêtre oriental n'est pas réitérée, donc elle est considérée comme valide. A plus forte raison le pouvoir d'absoudre, plus nécessaire, est maintenu. L'Eglise n'envisage jamais la « revalidation » d'actes juridictionnels posés dans l'Eglise orthodoxe. Le

Mon interlocuteur n'était pas pris au dépourvu. Il aurait pu alléguer les clauses du décret *Ne temere*, qui dispense de la forme les mariages entre non-catholique, n'ayant jamais appartenus à l'Église; l'Église, qui n'est point cruelle dans sa fermeté, empêche ainsi ses enfants séparés de vivre dans l'état de péché mortel. Je ne voulus point remettre la conversation sur la validité de l'Ordination que suppose ce raisonnement et demandai quels droits exerçait l'évêque sur l'administration de l'eucharistie. Peut-il interdire la célébration de la messe?

— Oui, s'il y a un motif juste (tel un grave scandale); sinon il n'a aucune espèce de pouvoir. C'est ainsi que les évêques avaient prétendu interdire la Bénédiction du Saint-Sacrement. Une vingtaine de curés de Londres ont jugé que l'épiscopat dépassait les limites de ses attributions, ils n'ont pas tenu compte de la défense, et les évêques ont dû s'incliner.

— Entre vous, dans le même presbytère, qui fait l'unité de croyances et de pratiques?

— On ne peut guère parler d'unité au sens strict du mot. Il y a, certes, des points essentiels, faute de quoi nous devrions aller ailleurs. Je n'insiste pas sur les sacrements. Comme loi disciplinaire, on n'admettrait pas ici de prêtres mariés (le célibat ecclésiastique, question angoissante pour la réunion à Rome!) mais on ne saurait exiger que nous nous trouvions tous, en même temps, au même stade d'évolution. Personnellement, je suis, comme vous le voyez, pro-romain sans réticence; M. le Curé n'est peut-être pas aussi avancé que moi, et son prédécesseur l'était certainement moins que lui.

Saint-Office ne défend pas aux catholiques de s'adresser aux prêtres schismatiques parce que ceux-ci seraient privés du pouvoir d'absoudre, mais parce que la « communicatio in divinis » est interdite avec eux comme avec les hérétiques.

Un exemple frappant de cette divergence me fut donné bientôt, quand j'eus la curiosité d'interroger sur la vie religieuse et les obligations des prêtres.

— Devrez-vous réciter des prières analogues à celles de notre Office canonial ?

— On a composé, en effet, à l'usage de l'Église anglicane une prière coupée et distribuée à la manière des Heures liturgiques ; plusieurs de mes confrères la récitent ; moi, j'ai adopté le bréviaire romain et je suis l'*Ordo* de l'archevêché de Westminster...

Et il me tend une édition de Ratisbonne d'un bréviaire romain fatigué et gonflé d'images pieuses. Comme je m'enquiers de savoir s'il le récite par piété ou s'il considère cette récitation comme un devoir.

— Le droit canon n'a pas été abrogé par nous. (Sait-on que si l'archevêque de Cantorbéry demeure le primat de toute l'Angleterre et, seul, détient le pouvoir des dispenses de mariage, c'est qu'il continue d'être... légat du pape !) L'omission volontaire et sans excuse valable d'une partie du bréviaire serait pour moi matière à péché mortel.

— ... Alors que tel ou tel des prêtres avec lesquels nous venons de dîner n'ont même pas de bréviaire à leur usage !

— Cette obligation répond à l'évolution de chacun vers Rome. Ceux qui s'en tiennent encore à l'office anglais prouvent que leur pensée n'est pas encore suffisamment latinisée. De ma part, j'estime qu'il y aurait grave abus si je m'en permettais autant.

C'est ainsi qu'un membre de la *High Church* se donne à lui-même des lois disciplinaires le contraignant au même titre que si elles lui venaient de l'autorité légitime. L'intéressé est le seul juge, en effet, pour définir s'il est, ou non, arrivé à ce point qu'il tombe sous le

coup des décrets de l'Église romaine ; suite inévitable de la carence d'autorité qu'un homme comme celui-ci éprouve durement.

Nous avons parlé de cette poussière des sectes qui pullulent en Angleterre et dont le vide de pensée est le trait le plus commun. Sectes d'importation américaine, sans doute les plus terriblement creuses, comme celle de ce temple où à l'office d'un dimanche soir une dame tapotait sur un piano à queue. Je remarquais des paupières mi-closes, des sourires béats figés sur des visages d'hommes ; pauvres gens heureux, satisfaits de se retrouver dans cette salle d'où tout ce qui aurait pu évoquer un culte avait été banni, et de chanter des hymnes soutenus par une musique de dancing. Je sentais la colère me serrer la gorge devant ces braves gens bernés, et je crois que j'ai maudit la fondatrice.

A la *Christian Science*, c'est la stupeur. Vous avez abandonné votre chapeau et votre canne à un vestiaire de théâtre. Dans les couloirs règne l'animation d'un entr'acte. Des voitures de maîtres se rangent à l'entrée. La salle, l'un des quatre temples londoniens de la *Christian Science*, est un vaste amphithéâtre où sont disposés, en gradins, de confortables fauteuils de cuir. Je renonce à détailler le programme : on y entend quelques hymnes chantés en chœur, un solo exécuté par une jeune femme qui s'avance et roucoule sur le bord de l'estrade ; on y entend surtout la lecture de morceaux choisis dans la Bible, que font, tour à tour, un homme et une dame mûre.

Après la séance, je me fis expliquer ce que tout le monde connaît : la *Christian Science* n'est pas une religion, c'est une Science — et j'appris que je venais d'assister à une réunion d'études. (Nous avions médité sur *the man* !) Cette Science nie la matière, le mal, la souf-

france... Une vieille femme se traînait devant nous : « Cette femme a pourtant bien l'air de souffrir », dis-je insidieusement : « Non, Monsieur, la foi lui permet de ne plus souffrir. » — « Alors, plus de médecins? » — « Bien entendu », dit mon interlocuteur avec un sourire victorieux. De fait, on lit de temps à autre, dans les journaux anglais, qu'un malade est décédé faute d'avoir appelé le docteur, par fidélité aux prescriptions de la *Christian Science*.

« Ainsi, moi, dit un homme élégamment vêtu et parlant avec aisance, j'avais été condamné par les médecins, mais quelqu'un de la *Christian Science* m'a guéri à trois cents milles de distance. » Et cet homme, d'apparence normale, ajouta sans sourciller, d'un air profondément convaincu : « Mon fils est mort au mois de mars, il est mort durant dix minutes : la *Christian Science* l'a ressuscité. » Je compris d'où venait la vogue dont jouit cette pseudo-religion, de beaucoup inférieure à l'animisme des primitifs. Nous prîmes ensemble le *bus* où il acheva de m'éclairer, et le dernier mot que j'en obtins fut celui-ci : « Si vous admettez que Dieu est Esprit (ce à quoi j'avais cru devoir consentir !) tout le reste découle *logiquement*. »

— Ah ! la logique, disait le prêtre de la Haute-Église, voilà ce qui manque dans notre pays. On se laisse conduire par les sentiments, on s'abandonne à n'importe quel pragmatisme. Ajoutez ce que vous appelez « l'orgueil insulaire », cette fierté puérile de n'être pas mêlé aux autres et de former un monde à part, quelques autres défauts encore, vous aurez dit les obstacles que nous rencontrons pour catholiciser l'Angleterre. Nous ne sommes pas un peuple religieux.

Ici, j'esquissai un geste de dénégation. Tous les étrangers qui ont visité l'Angleterre auront éprouvé nettement l'impression contraire.

— Oh! fit l'autre, s'il s'agit de la religion extérieure, je vous l'accorde. Les Anglais parlent beaucoup de religion mais s'en font une conception très bourgeoise; ils la réduisent à une question de *respectability*.

Je rappelle que ces propos ne sont pas miens et que je me contente de les transcrire à titre documentaire. J'avais entendu des croyants, protestants et catholiques, se plaindre de l'affaiblissement de la foi survenu depuis la guerre : autrefois, on n'aurait pas manqué l'office, on n'aurait pas voyagé un jour de repos hebdomadaire, et les enfants n'auraient pas demandé leurs jouets; nous nous acheminons à grands pas vers le « dimanche continental ».

Le prêtre anglo-catholique reconnaît les mêmes faits et juge autrement :

— La coupure de la guerre a séparé les chrétiens nominaux des autres. Aujourd'hui, ceux qui ne croient pas ne pratiquent plus; nous nous en félicitons.

Je l'interrogeai encore sur plusieurs églises que j'avais visitées au moment des offices dominicaux et dont le petit nombre des fidèles m'avait surpris. Une grande église d'un beau quartier, monument imposant, ne comptait pas une centaine de personnes à l'office principal du matin; à la *holy communion*, il n'y avait plus que vingt et un fidèles dont quinze femmes, et pas un seul jeune homme ou une jeune fille, mais tous ont communié (sous les deux espèces, comme le veut l'Église d'Angleterre) et, visiblement, ils priaient avec ferveur. Bien entendu, d'autres églises sont beaucoup plus fréquentées, et il est difficile, étant donné leur nombre et la densité de la population, de se faire, d'après l'assistance aux offices, une idée de la vitalité religieuse.

Un prêtre romain n'aurait pas tenu un autre langage pour me parler de l'anglicanisme, que ce ministre de la *High Church*. Il insistait sur le caractère officiel et la

pauvreté intérieure des sectes. Telle église, disait-il plaisamment, n'est plus qu'une usine à mariages. D'après lui, à part le groupe restreint de ceux qui vivent vraiment leur religion, et qui tendent, précisément, vers l'anglo-catholicisme, selon son expression : le protestantisme comme protestantisme se meurt. Ce qui ne veut pas dire que la rancune contre Rome disparaît.

Je ne pus m'empêcher d'alléguer, en faveur de l'activité religieuse anglaise, les initiatives de l'Armée du Salut, qui sont en marge de l'Église nationale mais qui représentent tout de même un effort et des ressources spirituelles considérables. Le prêtre de la Haute-Église m'interrompit :

— Dans l'Armée du Salut nous distinguons les petits, travailleurs dévoués jusqu'à l'abnégation complète, braves gens mal rétribués qui mènent une vie très dure, très triste, des officiers supérieurs, âpres au gain et qui s'engraissent des « pennies » recueillis à grand'peine.

Je me contente toujours d'enregistrer en me refusant de me prononcer. J'ajouterai que je n'ai pas eu l'occasion d'entendre d'autres accusations de ce genre. A propos de l'élection récente de Miss Évangéline Booth, j'ai entendu seulement des amis de l'Armée du Salut se plaindre de ce que la puissante entreprise demeurât trop exclusivement la propriété d'une famille.

On pourrait formuler un autre reproche, autrement grave, à l'endroit de l'Armée du Salut que, du dehors, nous sommes peut-être portés à admirer inconsidérément. Nous serions les derniers à déprécier la générosité de ces demoiselles aux vétustes chapeaux cabriolets et l'organisation solide de cette société. Nous n'aurions que des éloges si l'Armée du Salut n'était qu'une œuvre sociale, à la manière des Conférences de Saint-Vincent-de-Paul, mais le malheur est qu'elle se présente comme une religion, ou plutôt qu'elle supplante la religion. Elle substitue une cer-

taine philanthropie à la charité et se désintéresse presque totalement de la charité de la vérité. La prédication salutiste ne dépasse guère le sermon de Ruskin enfant : « Bonnes gens soyez bons, si vous êtes bons Dieu vous aimera, si vous n'êtes pas bons Dieu ne vous aimera pas. » Je ne caricature pas, hélas ! Pensée rudimentaire, position infra-religieuse, on peut dire que l'Armée du Salut, si elle relève le niveau moral dans certains milieux abandonnés, d'autre part, accomplit en Angleterre une œuvre néfaste de paganisation en privant tant d'âmes du bienfait d'un christianisme peut-être incomplet mais autrement réel que cette vague religion humanitaire.

On excusera cette digression ; je suis sûr que le prêtre de la Haute-Église, dont j'avais promis de ne rapporter que les propos, ne désavouera point ceux-là.

— Qu'est-ce qui attire chez vous les Anglicans de la Basse et de la Moyenne-Église ?

— Justement leur insatisfaction dans les formes inférieures du christianisme, la prière liturgique, surtout la confession, les instructions sur le *Credo* que nous leur donnons. Si nous n'avons pas la garantie certaine que leur baptême est valide, nous le réitérons sous condition.

— Ils auraient donc des exigences en matière dogmatique ?

— Mon Dieu ! oui, selon les cas. Dans l'ensemble, leur curiosité ne va pas très loin. Le mouvement anglo-catholique, qui a pris naissance dans les milieux universitaires, a atteint les couches populaires ; vous êtes, ici, dans une paroisse composée en majeure partie de pauvres, de gens sans grande instruction ; nos bons paroissiens, comme les vôtres, j'imagine, croient ce que croit M. le Curé. Il ne faudrait pas leur demander trop de précisions. Cette Église a employé le mot de « catholique » l'une des premières...

— Quels sentiments ont vos fidèles à l'égard de l'Église romaine?

— Ils ne l'entendent jamais critiquer et ils ne cachent pas leur contentement lorsque leur Curé fait le pèlerinage de Rome. (Nous sommes allés nombreux à Rome, pour l'Année Sainte.) Ce sont d'excellentes gens, à l'âme simple. Il n'est pas rare d'entendre de très vieux continuer de réciter les premières prières qu'on leur a apprises : « Seigneur, faites que nous devenions de bons petits enfants, et bénissez papa et maman... » Nous luttons contre « la religion du dimanche ». Non, certes, que nous les détournions de sanctifier le Jour du Seigneur, au contraire! L'assistance à la messe hebdomadaire, ou à certaines fêtes comme l'Assomption, est obligatoire sous peine de péché mortel — comme, du reste, les jeûnes, et nous veillons en particulier à ce que les petits Italiens, dont les parents travaillent ici, et qui fréquentent notre patronage, assistent fidèlement à la messe, la messe des catholiques romains, bien entendu — mais nous tâchons de leur faire vivre intérieurement les sacrements.

Sur le mur de la chambrette, une « Notre-Dame du Bon Conseil » avec son Enfant Jésus m'avait ému dès mon entrée, car elle avait évoqué une image toute semblable du temps de ma petite enfance.

— Vous récitez le chapelet? demandai-je.

Le prêtre anglican tira aussitôt un chapelet de sa poche.

— Oui, nous récitons les quinze mystères du Rosaire dont nous avons érigé la Confrérie où les fidèles peuvent gagner les indulgences. Nous avons institué le « Rosaire vivant ». Notre pèlerinage du Rosaire se fait à Walsingham. Dans nos églises, nous donnons des séries de prédications sur le Rosaire, tantôt au mois de mai, tantôt au mois d'octobre.

Quand je l'interrogeai sur les obligations morales,

familiales, conjugales, et les règles qu'il suivait au confessionnal, le prêtre anglican coupa court à mes questions :

— Personnellement je me sers de Tanquerey. (Auteur d'un manuel de théologie morale en usage dans les séminaires romains.)

Comme je le félicitais sur les chants exécutés à l'église :

— Hélas ! dit-il, nous en sommes encore à la polyphonie, j'espère que nous viendrons bientôt au grégorien et que nous nous y tiendrons.

— Connaissez-vous les disques enregistrés à Solesmes ?

— Ils sont là. Je les faisais encore entendre à mes jeunes gens, il y a deux jours, en leur répétant que la véritable musique catholique n'est pas ailleurs.

Au moment de cette conversation, le *Times* publiait, depuis plusieurs jours, le compte rendu du Congrès des anglicans modernistes à Birmingham. Quand j'y fis allusion, mon interlocuteur frémit d'indignation.

— Il n'y a rien de nouveau chez eux, sinon de plus en plus d'amertume. Le modernisme des plus modérés porte sur l'exégèse ; ceux-là rejettent l'inspiration de l'Ancien Testament, reculent la date d'une épître apostolique, etc... Mais d'autres nient le mystère de la Sainte Trinité et tout ce qui s'ensuit : l'Incarnation, les Sacrements, et *ils continuent de faire partie de l'Église d'Angleterre.*

Je m'apprêtais à citer la boutade d'un protestant : « L'Église catholique a ceci de bon qu'on en peut sortir, tandis qu'un protestant renie tout ce qu'il a cru, et il demeure protestant », mais qui aurait eu le cœur de plaisanter ? L'autre poursuivait :

— La plupart des évêques sont des professeurs, non pas des prêtres. L'Église d'Angleterre continue d'admettre dans son sein des ministres qui ne sont même plus chrétiens et dont il est permis de se demander s'ils ne

seraient pas athées. (Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est pas personnel ?) Si les modernistes triomphent, je veux dire si on ne les rejette pas, il est clair que nous ne pourrons plus cohabiter.

— En ce cas, dis-je à mi-voix, je suis tenté, pour votre bien, de souhaiter leur triomphe... Autrement, vous risqueriez de ne jamais voir aboutir votre rêve et de mourir en dehors de ce que vous savez être la vérité.

Le jeune prêtre se tut, en proie à de douloureuses réflexions. Je m'attendais qu'il répondît : « J'aurai fait mon devoir, porté ma responsabilité... » Il dit seulement :

— J'espère cependant cette réunion. Oui, dans quelques dizaines d'années, j'espère que nous serons en mesure d'offrir à Rome une belle Église avec toutes sortes de biens ecclésiastiques...

Je n'eus point le courage de lui retirer cette planche de salut à laquelle il se raccrochait, en lui demandant comment il attendait de l'État une telle renonciation que rien ne laissait prévoir. D'ailleurs, il réalisait la fragilité de ce rêve, car il ajouta lentement :

— Sinon, nous reviendrons avec la foi seulement, et tout à fait pauvres...

***

A plusieurs reprises le téléphone avait crépité. Mon interlocuteur reçut la communication ; son front se plissa ; il raccrocha l'écouteur avec un geste de lassitude :

— Encore une de ces dévotes qui n'ont rien à faire et s'imaginent que notre temps leur appartient.

— Hélas ! lui dis-je, mon cher confrère, vous avez même cela.

M.-H. Lelong, O. P.

Le texte de cet entretien a été soumis à notre interlocuteur qui a bien voulu l'approuver dans les termes suivants :

Au R. P. Lelong, O. P.

Mon Révérend Père.

J'ai lu votre article avec beaucoup de plaisir. Il était difficile, au cours de nos conversations, de s'exprimer toujours en des termes convenables et techniques sur ce « Mouvement catholique » de l'Église d'Angleterre, sujet si difficile à traiter. Mais je tiens à vous remercier de la reproduction fidèle et sympathique de nos conversations, et de la manière généreuse avec laquelle vous avez su les reproduire. Je ne voudrais critiquer qu'une seule chose. Le terme « Anglo-catholiques » n'est pas en faveur chez nous. D'abord, au point de vue étymologique, qui exigerait plutôt de nommer « Anglico-Catholiques » ceux qui voudraient une religion qui, sans être romaine, comportât sacrements et rites solennels. Ce mot nous répugne donc un peu, car Rome nous est chère.

Très sincèrement vôtre in X°.

X.

NOTES ET RÉFLEXIONS

L'Invasion laïque

Sous ce titre, M. l'abbé Capéran a écrit la chronique des événements qui se sont déroulés en France, sur le terrain de la politique intérieure, entre l'arrivée au pouvoir du ministère Combes, le 7 juillet 1902, et le vote de la loi de Séparation par le Sénat, le 6 décembre 1905 (1). Peut-être cette phase particulièrement virulente d'anticléricalisme aurait-elle gagné à être expliquée par un rappel des événements antérieurs. Je sais bien que M. Capéran annonce un nouveau livre sous ce titre : *Le réveil de l'anticléricalisme*, avec, comme sous-titre : *de Méline à Combes*. D'autre part, il ne manque pas, chemin faisant, d'évoquer le passé toutes les fois que c'est indispensable et, en somme, son ouvrage peut être lu et compris même par qui ne saurait à peu près rien de l'histoire intérieure de la Troisième République. Évidemment, une grande histoire de l'anticléricalisme contemporain reste encore à écrire, et ceci n'en forme qu'un chapitre détaché. Mais aussi clair, aussi impartial, aussi complet que possible dans les limites que l'auteur s'est fixées. Ce sont là des qualités d'autant plus précieuses qu'aucun exposé de ce genre n'existait encore, du point de vue catholique. Pour apprécier la politique de Combes, de Ferdinand Buisson, de Jaurès, de Briand, les grands mots sont inutiles. Il est trop aisé de montrer ce qu'elle a pour nous d'inacceptable, et l'on ne s'en est pas privé. Ce qui est plus méritoire pour un catholique,

(1) L. Capéran, *L'Invasion laïque. — De l'avènement de Combes au vote de la Séparation*. 1 vol., Desclée de Brouwer, 1935.

c'est de comprendre ces hommes et leurs raisons. Comprendre n'est pas approuver, bien au contraire; mais pour résister efficacement, il faut d'abord avoir compris.

La distinction entre laïcité et laïcisme est devenue classique. Ici, elle domine tout le débat. La laïcité postule simplement une rigoureuse indépendance réciproque du spirituel et du temporel. A ce titre un catholique peut, et même doit être laïque jusqu'à un certain point. Seulement pour lui indépendance n'est pas synonyme d'ignorance; ignorance, au surplus, impossible à réaliser dans la pratique. D'autre part, nous savons bien que, pour distincts qu'ils soient en droit, le domaine spirituel et le domaine temporel comportent des interférences inévitables. C'est ici qu'intervient la doctrine du pouvoir indirect. Il est donc clair qu'un catholique ne peut admettre la laïcité intégrale. Néanmoins, la laïcité ainsi comprise ne comporte pas nécessairement une lutte contre l'idée religieuse elle-même. Cette conception en quelque sorte juridique de la laïcité a été celle des fondateurs de la Troisième République.

Elle ne devait pas tarder à être dépassée, et c'est précisément l'histoire que nous conte M. Capéran. La laïcité se transforme en laïcisme. Celui-ci est une doctrine qui postule à sa base l'autonomie absolue de la personne humaine. Toutes les religions révélées, toutes celles qui admettent la transcendance de Dieu sont également ses ennemies. Il ne s'agit plus de sauvegarder la totale indépendance de la société civile, mais la suffisance de l'homme, guidé par la raison, à faire son propre salut. Ni Dieu ni maître, proclament les laïcistes, et l'on voit par où cette doctrine avait de quoi séduire certains socialistes. C'est une question de savoir si le glissement de la laïcité au laïcisme est fatal, ou s'il est seulement accidentel. La bonne foi de certains laïques de la première période n'est pas ici en cause. N'auraient-ils pas méconnu, néanmoins, certaines exigences logiques? En d'autres termes, un État agnostique, parfaitement étranger aux problèmes philosophiques et religieux, est-il concevable? Pour ma part, je ne le crois pas. Il faut donc reconnaî-

tre à Émile Combes et à Ferdinand Buisson le mérite de la logique lorsqu'ils tiraient la loi de 1901, votée sous l'inspiration de Waldeck-Rousseau, des conséquences que son auteur n'avait pas prévues, et qu'il désavoua publiquement. De 1902 à 1904, il s'agit moins, pour le « Bloc », d'affirmer la laïcité de l'État, que personne, véritablement, ne menaçait, que d'instaurer partout le laïcisme avec l'appui des pouvoirs publics.

Trois hommes bien différents se vouèrent à cette tâche. Tout d'abord Combes lui-même, venu du catholicisme à la libre pensée, subissant d'une façon de plus en plus passive les injonctions de la franc-maçonnerie, à laquelle il appartenait. Son intégrité ne lui servit pas peu dans l'accomplissement de l'œuvre sectaire à laquelle il s'était consacré. D'autre part, il restait déiste et spiritualiste, fidèle à une vieille tradition maçonnique qui, dès cette époque, commençait à disparaître. Enfin, de sa jeunesse passée à l'ombre des autels, il avait conservé le goût des affaires ecclésiastiques. Il ne renonça pas volontiers au Concordat et au budget des Cultes. Dans le projet de Séparation que, poussé par sa majorité, il s'était décidé à élaborer, il glissait un article qui eût permis de fonder une espèce d'Église nationale. Parmi les hommes de ce temps, Combes était sans doute le plus proche des auteurs de la Constitution civile du clergé. Mais en fait, il ne fut jamais qu'un délégué au gouvernement. Les véritables décisions étaient prises, sur le terrain parlementaire, par la fameuse délégation des gauches, qui assurait la vie du ministère en lui procurant une indéfectible majorité. Hors du Parlement, dans les tenues du Grand-Orient, dans les congrès de la Libre Pensée et ceux du parti radical-socialiste.

Ici et là triomphait Ferdinand Buisson, que M. Capéran nomme justement « le génie de la laïcité » (du laïcisme conviendrait peut-être mieux encore). Celui-ci venait du protestantisme libéral, et il avait glissé de là par une pente insensible jusqu'à la libre pensée la plus militante. Directeur de l'Enseignement primaire pendant plus de quinze ans, il

avait eu la charge d'appliquer les grandes lois laïques de Ferry. Avec une constance et une habileté également remarquables, il en avait tiré le maximum. C'est grâce à lui que l'École laïque s'est dressée en face de l'Église comme une rivale; grâce à lui que le Ministère de l'Instruction publique est devenu pour bien des années la forteresse du laïcisme. Député en 1902, après un bref séjour en Sorbonne, il préside aussi bien la Commission chargée de statuer sur le sort des Congrégations que celle qui rapportera le projet de Séparation. A l'instar de Combes, Buisson est un homme intègre et dont ses adversaires eux-mêmes respectent la personne. Mais il ne s'attarde pas, comme le Président du Conseil, à un déisme et à un spiritualisme d'État; il ne rêve pas de je ne sais quel gallicanisme soumis au contrôle de l'État; il ne songe pas non plus, comme tels de ses coreligionnaires, à une protestantisation de la France sous le couvert des lois laïques. Pour Ferdinand Buisson, la Réforme elle-même est dépassée, ou plutôt elle est véritablement accomplie par la Révolution française. Alors a commencé un mouvement dont il serait imprudent de prévoir le terme. C'est pourquoi Buisson ne connaît pas d'ennemis à gauche, et il n'est aucune audace de pensée qu'il n'encourage, même alors qu'il ne l'approuve pas entièrement. Il a une telle foi dans la raison humaine que les expériences les plus téméraires ne l'effraient pas. Ceci explique certaines contradictions apparentes de sa pensée, qui lui ont enlevé l'estime de ses adversaires et parfois la confiance de ses propres amis. Buisson apparaît comme le subtil casuiste du laïcisme parce qu'il doit concilier sans cesse un sens aigu de l'opportunité politique avec les tendances les plus radicales.

Le troisième chef de cette bataille laïque est Jean Jaurès. On a dit de lui qu'il fut, sous le cabinet Combes, un véritable « ministre de la parole ». Ce socialiste, pendant plusieurs années, en dépit de la constante opposition guesdiste, se détourne des réformes sociales pour donner tout son cœur et toute son éloquence à la lutte anticléricale. On sait quel en fut le scandale de Péguy, qui avait mené avec Jaurès le

combat dreyfusien. Pour comprendre l'attitude de Jaurès, il ne faut pas oublier qu'il était un ancien professeur de philosophie. Et justement, dans le conflit entre religions et libre pensée, l'enjeu avait de quoi le séduire. Non que Jaurès éprouvât pour le catholicisme l'animosité personnelle d'un Combes, élevé sur les genoux de l'Église, ou d'un Ferdinand Buisson, auquel sa première éducation protestante avait inculqué l'horreur du papisme ; mais il voyait, par le triomphe de la pensée libre, l'humanité passer dans un nouvel âge ; le réalisme et la transcendance vaincus céder enfin à l'idéalisme et à l'immanence. Tout, y compris la construction de la cité socialiste, était pour lui subordonné à cette victoire préalable.

Autour de ces coryphées, les soutenant, les gourmandant parfois, Georges Clemenceau, Camille Pelletan, Arthur Ranc, Marcel Sembat, Pressensé, Lanessan ; en dehors du Parlement, Anatole France, qui donne une préface au premier recueil des discours de Combes ; Marcellin Berthelot, qui honore de son prestige toutes les manifestations de la libre pensée ; Ernest Lavisse, qui définit le laïcisme ; Alphonse Aulard, qui déclare ingénument la guerre à la religion ; la mémoire de Zola, et celles de Renan, de Taine, de Victor Hugo, de Quinet, de Michelet ; une nuée de journaux : la *Petite République*, la *Lanterne*, le *Radical*, la *Raison*, l'*Action*, la *Dépêche* de Toulouse ; les revues pédagogiques et les manuels scolaires à l'usage de l'Enseignement primaire ; enfin, tout un pullulement de sociétés qui se fédèrent, tiennent des Congrès annuels ; les grandes assises internationales de la libre pensée, où pontifie Ernest Haeckel, mènent le même assaut. On peut dire que la France catholique est attaquée de toute part. Comment se défend-elle ?

Sur ce point, M. Capéran ne donne peut-être pas d'indications suffisantes. Son sujet lui-même comportait d'ailleurs qu'il insistât davantage sur l'attaque que sur la défense. Au Parlement, Albert de Mun, immobilisé par la maladie, doit abandonner à des épigones le soin de répondre aux discours de Jaurès ; Denys Cochin, l'abbé Lemire, l'abbé Gayraud,

Groussau, ne furent d'ailleurs pas sans talent, ni sans courage. Mais la partie n'était pas égale et elle était perdue d'avance, malgré l'appui de certains libéraux comme Alexandre Ribot; bien que le prestige de Brunetière, de Faguet, de Lemaître, de Coppée balançât celui d'Anatole France; bien qu'on pût opposer à la gloire de Berthelot celle de Pasteur; bien que les populations catholiques de l'Ouest et d'autres régions de la France manifestassent à leurs prêtres et à leur religion un attachement indéfectible; bien que l'*Action libérale* de Jacques Piou et le *Sillon* de Marc Sangnier fissent effort pour contrebattre la propagande de la libre pensée; visiblement les catholiques étaient surpris et décontenancés, après les années d'apaisement de l'Esprit nouveau, par cette soudaine et violente offensive. C'est ainsi que la Séparation a été rendue possible, plus vite que n'espéraient les radicaux eux-mêmes.

Il n'existait pas de rapport nécessaire entre la lutte engagée par Combes contre les Congrégations et l'abrogation du Concordat. Aussi bien pour les anticléricaux que pour les catholiques, la Séparation était une grande aventure. Certains espéraient ou craignaient qu'elle entraînerait à bref délai la dissolution du catholicisme; d'autres pensaient que l'Église trouverait dans son indépendance une vigueur nouvelle. L'avenir, nous le savons aujourd'hui, donna raison à ces derniers. Nul alors ne pouvait prévoir les lendemains d'une pareille révolution, car c'en fut vraiment une. On faisait observer que, depuis 1516, la France avait toujours vécu, sauf de 1791 à 1801, en régime concordataire. Comment supporterait-elle une situation entièrement nouvelle? Mais le mouvement laïque était si puissant, en 1905, qu'il emporta tous les obstacles et triompha de toutes les réticences. Grâce surtout à l'extrême habileté d'Aristide Briand, rapporteur de la loi, et qui en profita pour jeter les bases de sa fortune parlementaire. Appuyé par Jaurès, il ne voulut pas faire de la Séparation une machine de guerre contre le catholicisme. L'acharnement des radicaux réussit bien, sans doute, à introduire dans le texte des dispositions inaccepta-

bles pour les catholiques. Néanmoins, elles ne furent pas telles qu'une guerre religieuse devînt absolument inévitable au moment de l'application de la loi.

Ici s'arrête M. Capéran, et nous serions tentés de poursuivre, de voir comment l'Église de France, retrempée par l'épreuve, a su maintenir en pleine bataille sa cohésion et son rayonnement. Mais cette histoire n'est pas encore terminée. Elle se poursuit de nos jours et sous nos yeux. Il peut paraître à des esprits superficiels que l'anticléricalisme est mort pour faire place à des préoccupations plus immédiates et plus urgentes. C'est vrai, sans doute, dans une large mesure. Mais la vérité d'aujourd'hui sera-t-elle la vérité de demain? Nous qui croyons que l'homme ne vit pas seulement de pain, nous ne devrions pas nous réjouir outre mesure de voir l'économique prendre le pas sur le politique. Un débat comme celui du laïcisme est un débat éternel et qui ne manquera pas, un jour ou l'autre, de renaître de ses cendres. Il y aura pourtant quelque chose de changé, demain. Lorsque Combes, Ferdinand Buisson, Jaurès et leur cohorte montaient il y a trente ans à l'assaut du catholicisme, en dépit des efforts des catholiques sociaux, en dépit même d'un Albert de Mun, si peu suivi de son vivant, ils pouvaient soutenir avec quelque apparence que le combat contre l'Église et le combat contre la réaction sous toutes ses formes n'est qu'un seul et même combat. Désormais, de telles affirmations seraient impudentes. Non que l'Église ait changé de politique, ainsi qu'on l'en accuse de plusieurs côtés, car l'Église n'a jamais eu et n'aura jamais de politique, au sens étroit et mesquin du terme. Mais les catholiques ont acquis une plus exacte notion des exigences de leur foi. Ils se rendent compte que les positions partisanes sont éphémères et les vérités dogmatiques éternelles. Par suite, toute solidarité que l'on établirait entre ceci et cela ne pourrait manquer d'aboutir à l'affadissement du spirituel. Si le combat laïque doit un jour reprendre sous des formes nouvelles, il portera désormais sur le spirituel seul, et les seules valeurs en jeu seront des valeurs éternelles. Ce n'est

pas une raison pour qu'on renonce à les combattre, bien au contraire. Un débat est ouvert, depuis vingt siècles, entre Pierre et César. Pierre n'a pas porté les premiers coups; mais les faiblesses de la nature déchue sont telles que la seule existence de Pierre est une provocation pour César. Toute l'histoire l'enseigne, et les événements dont l'Allemagne d'aujourd'hui est le théâtre confirment cette vérité. La paix n'est jamais pour l'Église ici-bas qu'un état précaire et menacé. C'est pourquoi les chrétiens doivent ceindre leurs reins et se préparer à souffrir. Telle est la conclusion qui se dégage à mes yeux d'un livre d'histoire, mais d'une histoire à la fois si proche et si lointaine que nous en respirons encore aujourd'hui l'atmosphère dans tel ou tel coin de province, tandis que les meneurs du jeu ne sont plus, pour la majorité de nos contemporains, que des ombres aussi vaines que celles des légistes capétiens. Il faut remercier M. Capéran de les avoir ressuscités sans haine et sans crainte et d'avoir conféré la majesté de l'histoire aux débats sur lesquels ce siècle s'est ouvert. L'histoire vraie n'est-elle point, du reste, la meilleure façon d'en finir avec les morts?

JACQUES MADAULE.

Une « Catholicité » fasciste en face du Catholicisme chrétien

C'est une sorte de nouvelle hérésie du Catholicisme en Espagne (nous ne disons pas du Catholicisme espagnol) que certains esprits, qui aspirent à conduire la jeunesse, ont lancée sous l'emblème du faisceau de flèches et du joug de Fernand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, qui par leur union réalisèrent jadis l'unité nationale.

Sans doute le mouvement n'atteint aujourd'hui que quelques milliers de jeunes gens; mais leur enthousiasme (qui est une foi) et leur élan vers l'action, qui ne cherche qu'un motif héroïque pour se sacrifier, demandent une analyse attentive; on ne peut voir sans inquiétude une partie de la jeunesse se perdre pour soi-même et pour les autres et courir aveuglément dans la voie de la violence, avec la conviction de suivre une généreuse vocation. Encore n'y aurait-il pas grand motif d'alarme si la violence s'exerçait au nom des principes positivistes; la conséquence en serait logique. Mais quand nous voyons ce nouveau fascisme se réclamer de postulats religieux, nous dénonçons avec force le danger d'un empoisonnement des sources spirituelles les plus pures. Or tel est bien le dangereux et fallacieux idéal que la « Nouvelle Catholicité » propose aux « Phalanges » des « Jeunesses d'Offensive National-Syndicaliste » par la voix d'une des personnalités les plus en vue dans le domaine littéraire.

Ernest Giménez Caballero, du haut de la plateforme, chère aux snobs, de *La Gaceta Literaria* (1927-1932) fut le coryphée du mouvement d'avant-garde de la nouvelle génération des lettres espagnoles; par son premier livre, *Notas marruecas de*

un soldado (1923), il s'était fait connaître comme le chantre amer des malheurs du conscrit envoyé au Maroc. Il fut aussi le héros des voyages culturels en ambassade de rapprochement chez les Juifs xefardites de l'Europe sud-orientale et l'auteur de ces livres bizarres : *Los toros, las castañuelas y la Virgen* (1927) et *Yo, inspector de alcantarillas* (1928). Enfin, après une courte étape vagabonde de *Robinson literario* (1932), il découvre le port national (nationaliste et syndicaliste).

Il organise des « Phalanges d'Offensive » et leur distribue leur pâture intellectuelle par ses livres *Genio de España* (1932) et *La Nueva Catolicidad* (1933), ainsi que par un hebdomadaire dont la périodicité dépend des scandales de vente et des suspensions qu'il doit endurer. Son titre : *Fe* (les initiales de « Falange Española »), qui signifie *foi* (la foi des J.O.N.S.) dénonce suffisamment le caractère pseudo-mystique du mouvement.

Mais les fidèles des J.O.N.S. (qui ont aussi une revue de théorie et de tactique sous le signe de ces quatre lettres) parlent déjà d'un « Dieu d'Espagne », « promettant de nouveaux cieux au-delà du tremplin de Castille ». Il n'est que temps de donner l'alerte !

❦

Génie de l'Espagne porte comme sous-titre : « Exaltations pour une résurrection de la nation et du monde ». Et tout le livre n'est qu'une harangue exaltée pour un nationalisme farouche de tendance impérialiste. L'auteur commence par rompre les amarres qui l'attachent aux maîtres de la génération nommée « génération de 98 », c'est-à-dire à ces écrivains et à ces penseurs qui, à la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e], essayèrent de réveiller la conscience nationale de la profonde dépression qui suivit le désastre colonial : ils accomplirent cette tâche dans l'amertume d'une critique aussi nécessaire que déplaisante. Pourtant G. C. ne renie pas absolument ces hommes, ses maîtres et ses guides d'autrefois (surtout J. Ortega y Gasset, qu'il avait si dithy-

rambiquement flatté), mais il accepte leur héritage en se disant leur « arrière-neveu ». Il accepte l'héritage... pour mieux le jeter immédiatement par-dessus bord, car ce livre est à la fois une diatribe contre ceux que l'auteur avait toujours honorés et une volte-face vers le fascisme.

Rien n'y manque, ni le messianisme (« Espagne, terre élue de Dieu »), ni l'orgueil ridicule et seigneurial (« l'Espagnol est né pour commander et non pour être un prolétaire ») (pp. 34-35), ni le rêve chimérique d'une « Monarchie universelle de l'Espagne » (p. 37) ni l'indignation enfantine contre Cervantès, dont le chef-d'œuvre est dénoncé comme « le premier adieu à toute grandeur et aventure espagnole » (p. 40).

S'il est, cependant, un point sur lequel nous pouvons exprimer l'accord le plus complet avec l'auteur, c'est sur la répugnance typique de l'Espagnol à tout égarement raciste (cf. pp. 92 et 162); car la gloire historique de ce peuple est inséparable de sa grande tâche civilisatrice qui a dissous la race pour la fondre avec les autres, dans la presqu'île ibérique aussi bien que dans l'Amérique, où la colonisation espagnole a merveilleusement produit le fruit singulier du métissage. Il n'y a donc, heureusement, aucun danger raciste en Espagne, parce que l'orgueil animal du « pur sang » y est impossible. C'est dans cette perte de soi-même pour se retrouver dans une humanité par elle enrichie, dans l'abandon généreux préféré à la conservation égoïste, que se trouve la clef de la grandeur passée comme de la faiblesse actuelle de l'Espagne.

G. C. se délivre parfaitement du racisme biologique, mais moins aisément de la mythologie païenne, et fréquemment sa prose un peu barbare nous rappelle les énormités d'un Rosenberg : Don Juan est pour lui un saint de l'Espagne, un héros qui la conduit « mystiquement »; et les courses de taureaux sont « le rite de sacrifice et sang pour purifier notre caste ». « Le taureau est notre dieu le plus ibérique, païen et profond. Cette mort sacrifiée du taureau, comme celle de Don Juan, suivie d'une résurrection printanière et salvatrice, c'est la légende de toutes les résurrections divi-

nes, dès Adonis et Mithra jusqu'au Christ » (p. 226). Or celui qui proclame de telles absurdités prétend réformer le catholicisme religieux des Espagnols en lui donnant un sens impérialiste et dominateur incompatible avec l'essence du christianisme.

Prompt aux généralisations hasardeuses, il caractérise le « Génie de l'Orient » par la suprématie de Dieu et la dépendance de l'homme, sans hésiter à confondre le « Moloch des Phéniciens », avec le « vieux Jahveh des Hébreux, implacable, cruel, insatiable et terrible » (pp. 233 et 236). D'après lui, l'Orient (y inclus l'U.R.S.S.!) a pour devise : Dieu au-dessus de l'Homme; tandis que l'Occident se caractérise par l'attitude opposée : l'Homme au-dessus de Dieu (p. 239); — il oublie que c'est — au moins théoriquement — le Christianisme qui règne dans l'Occident. Contre ces deux Génies, d'Orient et d'Occident, se dresse ce que l'auteur n'hésite pas à nommer « le Génie du Christ ». Et qui l'incarne? Voici une déclaration tout à fait surprenante : « Le fascisme, génie du Christ, de l'Église du Christ » (p. 265). Ah! si l'Espagne voulait se décider à « ressusciter et à se diriger de nouveau vers la Rome nouvelle » qui ne demande qu'un « bras habile pour sauver le monde »...

L'Espagne alors peut faire son choix, non pas entre deux étendards (selon saint Ignace), mais entre trois : l'Orient, l'Occident, le Christ; ou bien, ce qui revient au même : Moscou, Genève, Rome; c'est-à-dire encore : Communisme, Démocratie, Fascisme (p. 309). Pour l'auteur, l'esprit chrétien, « Génie du Christ », ne se trouve plus dans la Rome catholique pontificale, mais dans la Rome impériale et fasciste. Encore une formule paradoxale pour rendre à César ce qui appartient à Dieu.

Des éclaircissements? Giménez Caballero les offre plus abondants qu'on ne le désire; mais il est inutile de les chercher dans le domaine objectif de la raison : ils sont d'ordre

subjectif, psychologique, se présentant à nous avec la netteté d'un cas clinique, quand l'auteur nous transmet naïvement la révélation qu'il a sentie en lui. Peut-être cette franchise était-elle nécessaire pour que personne ne restât dupe. G. C. se sent, au moins il le dit, illuminé; il parle en paraboles, car c'est « la façon d'exprimer tout ce qui est évangélique » (p. 158); « ce livre ne devait pas être écrit (et c'est bien vrai!)..., mais prêché » (p. 267). Où? Peut-être dans les temples? Mais non; l'auteur a des prétentions modestes, comme on va voir : « Je n'ai pas l'intention de devenir un autre évêque d'Hippone... Prophète? Je ne sais pas. Je ne sais pas ce que je suis. Je sens seulement ce que je suis, ce que j'étais et ce que je voudrais rester : un angoissé et frémissant déchiffreur de soi-même » (pp. 268-269). « Quelque chose d'implacable, de religieux, d'impératif et d'ineffable me pousse à cette attitude qui a fini par prendre pour moi le caractère d'une mission... Il me semble que je reçois — comme saint Jérôme dans le désert — le pain divin du bec d'un oiseau; il me semble qu'un saint esprit me console dans ma tribulation, dans mon agonie et m'annonce dans ma solitude la prochaine arrivée de compagnons fraternels... Il y a au-dessus de moi quelque chose de magique, quelque chose ou quelqu'un à qui je sers » (pp. 307-308). Le dernier chapitre, il confesse l'avoir rédigé, symboliquement, au coucher du soleil d'une Fête-Dieu sur le mont d'El Pardo (près de Madrid), qui « toujours a été pour moi un Mont Thabor et une invitation à mes tranfigurations les plus profondes et les plus lyriques » (p. 323).

D'un langage prophétique, qu'il n'abandonnera plus, G. C. menace les Espagnols. Ces pacifistes, dont la Constitution républicaine renonce solennellement à la guerre comme instrument de politique nationale, il les menace de chimériques aventures guerrières. « Ne croyez-vous pas, leur dit-il, que dans ce monde guerrier qui s'approche l'Espagne peut reprendre sa fonction directrice? » (p. 326). « L'Espagne doit rentrer en Europe et y régner » (p. 329). Mais à

qui d'entreprendre une telle tâche? Ici, encore une fois, nous serons surpris par un nouvel essai pour harmoniser les contraires. Qui eût pensé que les défenseurs de la tradition catholique-monarchiste (mieux : monarchiste-catholique, car s'ils n'arrivent pas à établir une monarchie catholique ils ont réussi à compromettre leur catholicisme en le liant inséparablement au monarchisme : politique d'abord) pussent aller bras dessus bras dessous avec les fusilleurs anarchistes, les bombardiers du syndicalisme révolutionnaire? Ce serait impossible si le prophète illuminé des J.O.N.S. n'avait découvert que « la formule anarcho-syndicaliste est le refuge le plus authentique du catholicisme populaire d'Espagne, le refuge de la tradition héroïque des conquérants » (p. 331).

Dans leur désir de faire peur aux adversaires, on entend assez souvent dire aux jeunes gens des « Phalanges » qu'ils comptent sur la collaboration de certains groupes anarcho-syndicalistes. Et la tactique de la violence armée occupe une grande place dans la mentalité que ces guides veulent nous inspirer. Les faits nous fournissent un exemple frappant : Quand à plusieurs reprises les étudiants en médecine de Madrid attaquèrent la force publique, tirant sur la police du bâtiment de la Faculté, cette action, que toutes les personnes raisonnables condamnèrent d'une voix unanime, fut défendue chaleureusement par G. C. dans un article du journal *Informaciones* (n° 3790), où seuls sont condamnés ceux qui sont assez débiles pour appeler ces « morts des assassinats. Il n'y a pas d'assassinat dans une guerre. Il n'y a que celui qui frappe le premier et celui qui frappe le deuxième ou ne peut plus frapper ». Et selon lui « l'Espagne est et doit être en guerre » ; et « pendant que les adultes trouvent toujours un prétexte pour ne pas aborder cette guerre... la jeunesse, qui ne connaît pas de prétexte, s'est lancée en avant pour la mener et en finir ». On vient de voir là dans toute sa nudité l'éthique belliqueuse et insolente du fascisme ibérique naissant. Essayons maintenant de percer le fatras idéologique à la recherche de sa soi-disant « catholicité ».

La « Nouvelle Catholicité » se présente à nous comme une théorie générale sur le fascisme en Europe et en Espagne. Catholicité ne suppose pas catholicisme, et ici même s'oppose à lui, bien que, au fond, paraît-il, « le catholicisme doive se nourrir désormais de cette nouvelle catholicité » (« *La Nueva Catolicidad* », p. 107). D'après G. C. le catholicisme est en décadence, « dans les trois derniers siècles il a perdu peu à peu sa catholicité », il s'est réduit à une « doctrine immobile, toute en défensive, en transaction » (p. 108). Cette catholicité qu'il a perdue devait être reprise par quelqu'un d'autre; et l'auteur n'hésite pas à soutenir que « la Révolution russe a été le dernier effort, quoique hétérodoxe, de donner à la vie de nouvelles bases chrétiennes, d'établir une nouvelle catholicité » (p. 116). Mais le succès — ajoute-t-il — était réservé au fascisme. « Transigeant avec les hérétiques, les révolutionnaires et les philosophes, à force de Concordats et de culture moderne et compréhensive », l'Église (d'après G. C.) en est venue à transformer son catholicisme en « une religion nouvelle, une secte du catholicisme » (p. 118). Mais l'homme providentiel apparaît pour le sauver! Et quel est ce sauveur du catholicisme? Voici la réponse (on l'attendait d'ailleurs après tout ce qui précède) : « Autrefois il a dû sa victoire à saint Paul, à saint Augustin, à saint Thomas, à Charles V ou à saint Ignace; aujourd'hui, c'est à Benito Mussolini qu'il la doit; et la nouvelle catholicité, quoiqu'elle n'exige pas encore de doctrine confessionnelle préalable, est en train de préparer une nouvelle et magnifique religion » (p. 119).

Nietzschéen et sorélien, G. C. annonce la nouvelle conception du Héros, provenant de la jonction fondamentale entre le plus grand individu (l'*Uebermensch*, le nouveau Titan) et la masse révélée en violence, en action syndicale. Son incarnation vivante est Mussolini. Et s'il a des traits du *Uebermensch* (on sait que le jour de son cinquantième anni-

versaire il fut salué, par Mme Foerster-Nietzsche, « comme le plus admirable disciple de Zarathustra que Nietsche pouvait rêver »), il en a aussi d'Achille, de Gauthama et de saint François d'Assise! (pp. 129-131.) L'imagination de l'auteur chevauche, effrénée, sur de pareilles absurdités, sans que rien ne l'arrête. Le fascisme n'est-il pas une nouvelle catholicité qui remplace l'Église? Alors, on érige le culte idolâtrique qui lui convient, en admettant que « le Héros est la porte humaine de l'action ouverte au divin, le but idéal qui mène à Dieu; et le culte du Héros est un culte semblable au culte offert à notre Père Tout-Puissant... L'heure est arrivée de dresser cette image du Héros devant la jeunesse du monde entier, et d'ordonner à tous de s'agenouiller; mais la tête bien haute et les yeux fixés sur les yeux du Prince. De ce prince-ci ou de l'autre? Mieux encore d'un autre, s'il est Espagnol. Regarde bien ces yeux schématiques, normatifs, transcendants du Héros! ô jeunesse! » (pp. 143-144). Il semble que l'auteur soit monté de nouveau sur son Mont Thabor imaginaire qui fait naître en lui des exaltations lyriques dépassant toute mesure.

On ne peut nier, si on le regrette, que de telles harangues enflammées exercent une influence déformante sur maints jeunes esprits follement téméraires. En éveillant chez eux un patriotisme exaspéré et agressif, orgueilleux et dominateur, on arrive au fétichisme du Héros. Il faut admettre que les Phalanges ne constituent pas encore un grave danger pour l'État espagnol, mais la dogmatique dont elles se réclament représente un dommage et un risque effectifs pour la santé mentale de ses partisans et pour l'orthodoxie de beaucoup de catholiques naïfs, trop disposés à se laisser entraîner par un mouvement autoritaire auquel ils attribuent une sorte de force miraculeuse de salut.

A. M.-V.

A TRAVERS LES REVUES

Humanisme et mystique

Nous rappelions, dans le précédent numéro, le rôle nécessaire de la pensée religieuse dans la recherche d'un humanisme. A qui oublierait le rôle important que la mystique tient dans cette tâche, le dernier numéro des **Études carmélitaines** le rappellerait avec force. Du très bel article d'Étienne Borne : *Humanisme et mystique,* retenons la conclusion qui énonce les principes « d'un humanisme naturellement chrétien ». Il importe, en premier lieu, d'en fixer le centre :

L'homme n'est pas la mesure de la vérité, mais il est lui-même jugé et mesuré par la vérité. Si l'homme est ainsi situé par rapport à la vérité, l'humanisme ne pourra avoir l'homme comme centre, il est déjà théocentrique. « Toute vérité, même la plus obscure ou la plus contrariante, ou la plus dangereuse, est sacrée en tant que vérité. » Jacques Maritain a formulé ainsi la plus précieuse conquête de l'humanisme occidental et la plus menacée.

Une conception de l'homme qui méconnaît cette première vérité ne peut mériter le nom d'humanisme :

Si émouvant que soit l'effort des écrivains d'*Europe* pour retrouver le sens d'une culture universelle dégagée de tous les conformismes, ils ne pourront concilier le matérialisme historique et l'humanisme. Nous sommes d'accord avec eux pour dénoncer les entreprises des grandeurs d'établissement de l'homme; mais nous ne pouvons pas oublier que le marxisme, comme les pragmatismes bourgeois, comme les nationalismes d'État, a enlevé à l'homme sa plus éminente dignité qui est le pouvoir de connaître une vérité universelle et qui ne passe pas.

Seulement, pour réaliser un humanisme où la Vérité reprenne sa place, qui est la première,

ni les hommes d'État, ni les artistes, ni les philosophes ne suffiraient sans les vertus des saints. Eux seuls montrent de façon éclatante que faire son métier d'homme jusqu'au bout, servir la vérité, sauver sa personnalité, n'est possible qu'en passant par l'héroïsme de l'amour.

Avec leur concours nous réaliserons ce que nous manquerions sans eux, savoir : établir un ordre de vertus

dont la valeur croissante serait assez bien celle-ci : avoir le courage de l'effort et de la maîtrise de soi d'abord, puis donner et se donner, et enfin, ce qui est plus difficile que tout, savoir recevoir à la fois art et héroïsme, dans lesquels les saints sont maîtres.

Ainsi l'homme « rapprendrait son âme et découvrirait en lui une nuit toute pleine de voix et d'appels, et s'il écoute bien d'une seule Voix et d'un seul Appel ». Au sommet de l'activité humaine, achevant l'humanisme en l'enracinant en Dieu, s'épanouirait la vie mystique, dont l'âme a reçu la grâce au baptême et qui est seule capable de faire trouver l'homme à celui qui ne se cherche plus :

Tu te trouveras si tu ne te cherches pas. Vérité la plus profonde de l'homme, que l'âme cultivée a bien de la peine à comprendre et qu'elle a apprise de l'âme baptisée. Vérité que seuls les mystiques vivent jusqu'au bout, retrouvant tout (et l'inspiration poétique et l'amour de la nature comme saint Jean de la Croix) après avoir tout quitté.

L'humanisme ne s'achève, au-delà de la civilisation et même de la culture, que dans la spiritualité de l'âme chrétienne.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *Paysans de France.*

La véritable force française.

Cel A. ROULLET. *A propos du « Rôle social de l'officier ».*

Le transfert des cendres du Maréchal Lyautey en terre marocaine ramène l'attention sur l'article qu'il publia au début de sa carrière, en 1891, et que l'on vient de réimprimer. Il est fort opportun de rappeler ces idées, qui firent scandale autrefois, et qui, aujourd'hui encore, sont loin d'être unanimement acceptées. Il convient même de leur donner encore plus d'ampleur et d'envisager, à la lumière de la doctrine de l'Action catholique, le rôle actuel de l'officier chrétien.

C'est à quoi s'efforce l'important article dont nous commençons aujourd'hui la publication.

A.-D. TOLÉDANO. *Chronique de politique étrangère.*

France, Allemagne et U.R.S.S.

FORST DE BATTAGLIA. *De Schuschnigg Ier à Schuschnigg II.*

Les événements d'Afrique ne doivent pas détourner notre attention de ce qui se passe en Europe centrale...

G. VIANCE. *Les droits du travailleur et le corporatisme.*

Un livre de M. Paul Chanson.

D.-R. *Morale internationale.*

A travers les revues : La « Morale » contre la civilisation.

Billet de Civis

PAYSANS DE FRANCE

Comment rendre sensible toute l'acuité de la crise agraire dont les citadins sont portés à méconnaître la nature angoissante ? Il faudrait un gros volume pour citer tous les indices statistiques marquant l'étendue de cette crise. Il faudrait passer en revue la situation du blé et celle du vin, l'élevage et les cultures industrielles, etc... Impossible d'y songer. Renonçons donc à tout « appareil » statistique, à toute érudition, et contentons-nous d'énoncer cette proposition dont nous sommes prêts à soutenir le bien fondé : à l'heure actuelle, l'agriculteur français travaille à perte.

De la brutale comparaison entre les moyennes des prix de revient et celles des prix de vente, il ressort que, l'été dernier, sur la culture du blé, l'exploitant perdait plus du cinquième, sur celle de l'avoine plus de la moitié, tandis que de la vente de la betterave il recouvrait à peine ses frais.

Nous pourrions remplir de nombreuses pages de pareilles comparaisons, évoquer, après les cultures, l'élevage. Les chiffres que nous avons donnés sont suffisamment caractéristiques. Depuis qu'ils ont été publiés dans le Bulletin des Associations Agricoles *la situation n'a fait qu'empirer, dans tous les domaines.*



Ce serait enfoncer une porte ouverte que de vouloir démontrer, après ce qui précède, que le paysan est profondément mécontent. Sa patience proverbiale seule l'a empêché

jusqu'ici de manifester son état d'esprit d'une façon plus brutale. Mais la patience humaine a des limites.

Comment le cultivateur réagit-il en face de la crise toujours plus aiguë ?

Il est encore un grand nombre de paysans qui continuent de suivre les traditions locales ou familiales en votant « blanc » ou « rouge », « gauche » ou « droite ». Parmi eux le communisme fait toutefois des progrès notables. Les petits propriétaires mêmes deviennent volontiers « communistes », dans certaines régions.

Une autre catégorie est constituée par la clientèle des Associations agricoles, les organisations pour les achats et les ventes en commun, des coopératives de producteurs et de consommateurs. Quelle est leur attitude ? La crise semble les avoir ébranlé profondément... Les Associations que la prospérité avait suscitées n'ont pas résisté à l'épreuve de la misère. D'autres, plus anciennes, plus solides, essaient de se défendre, mais les moyens qu'elles manient et ceux qu'elles préconisent sont manifestement insuffisants. C'est qu'il ne suffit plus de faire appel aux procédés désuets : il faut une véritable réforme.

Ce souci d'une réforme agricole de structure *existe en germe chez une troisième catégorie de cultivateurs, moins nombreuse et influente jusqu'ici, mais qui gagne du terrain tous les jours. Le Parti Agraire et Paysan en est l'une des expressions les plus intéressantes. A la fois anti-capitaliste (plus exactement, anti-ploutocrate) et anti-collectiviste, il cherche à rattacher son action à certains principes d'ordre général qui trahissent l'attachement de ce mouvement à une terminologie de « gauche ».*

Le Front Paysan, au contraire, penche à « droite » : c'est même pour cette raison que ces deux mouvements qui, pendant plusieurs mois, avaient uni leurs efforts, ont fini par se séparer.

Le Front Paysan est surtout connu du grand public grâce à M. Dorgères. Le fond des revendications est sain. Ce qui est particulièrement précieux, c'est le fait que ses dirigeants semblent avoir compris l'impérieuse nécessité de ne point s'en tenir à un point de vue « de classe ». « Pas de réforme agraire sans une réforme radicale de l'État », proclament-ils à juste titre.



La paysannerie constitue pour la France un réservoir de forces inépuisable. Que ceux qui seraient tentés de l'oublier aillent passer quelques mois dans un de ces innombrables villages de France où les disciplines traditionnelles s'assouplissent sans se rompre, où l'honnêteté et le travail restent la règle : il découvriront bientôt que la paysannerie est appelée à jouer un rôle important, pour ne pas dire essentiel, dans le redressement national qui se prépare.

Mais ceci, à une tripe condition :

— qu'elle triomphe de la facile tentation étatiste ; qu'au lieu de compter sur l' « État-Providence » pour tout arranger, elle sache qu'il n'est pas d'autre salut pour elle que de s'organiser, se discipliner, prendre conscience de ses droits mais aussi de ses devoirs ;

— qu'elle comprenne que cette organisation nécessaire dépasse les limites d'un exclusivisme « de classe ». Le mouvement syndicaliste ouvrier a été frappé de stérilité pour avoir choisi le terrain des revendications matérielles et de la lutte des classes. Le mouvement paysan doit soigneusement éviter de tomber dans la même erreur ;

— que, pour éviter semblable erreur, la paysannerie apprenne à rattacher ses revendications mêmes à des exigences spirituelles : Le christianisme a forgé l'armature morale du paysan ; sans le christianisme, il y aurait peut-être des cultivateurs mais point de paysannerie.

CIVIS.

A propos du « Rôle social de l'officier »

Il a fallu que Lyautey mourût pour qu'on reparlât de son article sur « Le rôle social de l'officier ».

Les héritiers du Maréchal Lyautey viennent, au lendemain de sa mort, de faire réimprimer cet article, qui parut sans nom d'auteur dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1891.

Ce message emprunte à la circonstance une éloquence singulière. Nous souhaitons que nos jeunes officiers soient plus attentifs que leurs aînés à un document qui leur parvient aujourd'hui tout éclairé par les rayons de cette gloire qui est le soleil des morts, et dont on aime rêver à leur âge. Les pages anonymes d'un inconnu sont aujourd'hui signées d'un nom qui appartient au patrimoine de notre pays. Lyautey mort parle encore. On dit que les paroles passent mais que les actes demeurent. Ici les actes ont assuré la durée des paroles, en témoignant de leur valeur. Ils les ont gravées sur le roc de l'histoire.

Le moment nous paraît bon pour rappeler brièvement les idées qui ont presque fait scandale autrefois et les obstacles qu'elles ont rencontrés. Ensuite nous examinerons si le problème envisagé n'aurait pas plus d'ampleur encore que Lyautey dans sa jeunesse ne l'a pressenti, et notamment, nous terminerons par là, au regard de l'officier chrétien.

Quelle fut l'occasion de son article?

L'état militaire de la France venait de subir une modification fondamentale. La loi de recrutement de 1872, établie après la défaite de 1870 sur la base du service obligatoire, personnel et universel, avait imposé en principe aux Français une durée de service de 5 ans (ramenée successivement à 4 ans, puis à 40 mois), mais elle exceptait de la loi une catégorie de privilégiés. Ceux-ci, dits « engagés conditionnels », étaient autorisés, moyennant un diplôme universitaire ou un examen spécial, mais surtout grâce au versement d'une prime en argent, à ne servir que pendant un an. Or la loi de 1889, en réduisant d'abord le service à trois ans, avait supprimé ce privilège. Elle subordonnait l'octroi des dispenses à des conditions de famille ou d'instruction. L'avantage de la fortune était exclus, au moins sous la forme qu'il avait auparavant. De ce fait le service militaire recevait un caractère plus général, et la caserne devenait la grande école commune, où chaque génération se préparait à la défense de la patrie.

En même temps que celui de la troupe le recrutement des cadres avait subi d'heureuses transformations. Désormais presque tous les officiers proviendront des grandes écoles, Polytechnique et Saint-Cyr, ou des écoles de sous-officiers. L'officier sorti du rang, qui avait peuplé l'armée depuis 1870, peu à peu éliminé par la limite d'âge, ne sera plus représenté que par un choix très réduit en nombre, recruté dans l'élite des sous-officiers de carrière. L'élévation d'esprit, la culture intellectuelle et la valeur morale des cadres étaient certainement accrues. Il n'était pas chimérique d'en espérer une conception plus achevée et l'accomplissement plus rigoureux de leur devoir militaire, envisagé comme un rôle social.

Nous touchons ici au vif du sujet traité par Lyautey, au cœur de sa pensée, aux idées qui devaient être le moins comprises, et qui, faute d'être comprises, allaient soulever contre lui des oppositions très tenaces, l'isoler parmi les siens, et l'amener à souhaiter le cadre plus favorable à ses goûts de la carrière coloniale.

Lyautey avait donné, dès le début, son concours enthousiaste au mouvement des Cercles ouvriers. Il en fut même le secrétaire, et dut à la formation qu'il y reçut de son ami, cavalier comme lui, le Comte de Mun, une conception profondément humaine et sociale de sa tâche d'homme. Il en restera marqué toute sa vie, et malgré l'apparence parfois contraire, gardera toujours un fond de sens chrétien. Il le laïcisera néanmoins de bonne heure, au contact de Melchior de Voguë et d'Ernest Lavisse. Et c'est là qu'il en est en ce mois de mars 1891, où la *Revue des Deux Mondes*, en pleine prospérité et très exigeante sur la valeur de ses collaborateurs, accepte, sur la recommandation de Voguë, de servir de tribune à ce jeune capitaine de chasseurs à cheval en garnison à Saint-Germain et dont le nom inconnu ne paraîtra pas.

Ce qui frappe alors Lyautey chez ses camarades, c'est l'ignorance et le dédain de toute obligation qui ne se rattache pas à la technique de leur métier. Pour eux la matière militaire se borne aux règlements, à l'exercice, aux manœuvres, à la surveillance de la tenue, de l'armement et des locaux. Mais le soldat? Eh bien! le soldat tient dans leurs préoccupations un rang un peu inférieur. L'auteur de l'article le dit avec une brutalité que nous ne reproduirons pas. Nous ne voudrions pas prendre à notre compte un jugement qui pour demeurer juste devrait être aujourd'hui moins général et plus nuancé (1). La leçon

(1) La guerre, à ce sujet, a été une admirable école dont beaucoup

cependant reste bonne et demeure encore profitable. « L'officier connaît trop peu ses hommes, s'intéresse trop peu à leur personne... Aux plus distingués on a donné comme objectif l'école de guerre, l'état-major, c'est-à-dire la vie de bureau, d'employé... de plus en plus, pour l'officier de choix le commandement de troupe semble un passage, une corvée à subir durant laquelle il s'agit d'expédier le plus vite possible l'exercice professionnel pour garder le temps de se préparer à ses hautes destinées... On a soigneusement étudié l'outil, le canon, le fusil, le cheval, et le moins possible l'ouvrier, par qui seul pourtant vaudra l'outil. Dans la cavalerie, par exemple, il est extrêmement bien porté de connaître beaucoup mieux ses chevaux que ses hommes : nous pourrions citer nombre de jeunes officiers qui se piquent (c'est un capitaine de cavalerie qui parle) de connaître à fond les trente-cinq chevaux dont ils ont la direction, les moindres particularités de leur nature, de leur tempérament, de leurs origines, de leur caractère, mais surtout tout fiers d'ajouter ensuite : « Quant à mes hommes, je ne puis pas retenir leur nom, c'est un genre de mémoire qui me manque. » Et s'il ne s'agissait que des noms ! »

Cependant les Français aiment qui les aime.

« Quel intérêt n'y aurait-il pas à ce qu'avant tout autre l'officier fut animé de l'amour personnel des humbles, pénétré des devoirs nouveaux qui s'imposent à tous les dirigeants sociaux, convaincu de son rôle d'éducateur, résolu, sans rien modifier à *la lettre* des fonctions qu'il exerce, à les vivifier par *l'esprit* de sa mission. »

Cette distinction entre *la lettre* et *l'esprit* du devoir

d'officiers ont tiré profit. Nous voyons tous les jours malheureusement l'oubli tomber sur ses leçons, et les plis anciens tendre à se reformer.

militaire n'a pas cessé de hanter la pensée de Lyautey, et ce sont les deux mots qu'on a retrouvé écrits sur le vieil exemplaire de son article.

Par cette affection marquée à ses hommes, par leur connaissance approfondie, par un contact personnel, premier devoir social, l'officier qui partage les travaux et les fatigues de ses subordonnés est mieux placé que tout autre pour exercer sur eux l'action efficace qui les dispose à recevoir cette éducation civique et morale qui est le second devoir imposé par l'obligation du rôle social.

Redisons-le, c'est un esprit différent, plutôt qu'un principe nouveau, qu'il convient de placer à la base de toute autorité militaire. Une éducation sociale en découlera naturellement, et par là, il faut entendre que le soldat connu et aimé de ses chefs sera moins accessible à la haine de classe. Il gardera le souvenir d'une autorité bienfaisante, juste et respectable qui le cuirassera contre la propagande antimilitariste. Et quel meilleur moyen pour l'officier de combattre la monotonie, la routine, la stérilité de la vie de garnison, si l'on envisage son rôle « sous cet aspect d'agent social appelé par la patrie moins encore à préparer pour la lutte les bras de tous ses enfants qu'à discipliner leurs esprits, à former leurs âmes, à tremper leurs cœurs. N'est-ce pas, loin de l'amoindrir, l'élever dans les plus vastes proportions, le faire presque plus grand dans la paix que dans la guerre, et proposer à son activité l'objet le plus digne de l'enflammer? » Il faut jeter « dans ce microcosme qu'est toute unité militaire les semences fécondes de la solidarité, de la réconciliation, de l'effort en commun ».

Et, s'adressant à ses camarades, Lyautey leur recommande de montrer dans le service obligatoire « non plus la carrière brutale et stérile, mais le plus vaste champ d'action sociale..., d'enseigner sur les ruines des hiérar-

chies disparues la nécessité sociale de la discipline, du respect et de l'abnégation... A l'obligation *légale* du service doit correspondre l'obligation *morale* de le rendre socialement utile... L'obligation du service militaire, au lieu de se présenter comme un arrêt déplorable dans le développement commencé, doit devenir le complément salutaire de toute éducation ».

On voit combien cette conception de « l'éducation sociale » est enveloppée de prudence et de modération. Ce que l'auteur de l'article appelle « devoir social » est en somme l'obligation pour l'officier d'adopter à l'égard de ses inférieurs des relations d'affectueux intérêt, de gagner leurs cœurs pour le plus grand bien du service militaire, lequel devrait normalement comporter l'enseignement d'une morale civique élémentaire.

La lettre des règlements d'alors n'était pas si éloignée qu'on pourrait le croire de cette opinion. Certains passages laissaient néanmoins percer l'esprit contre lequel le jeune Lyautey sentait la nécessité de réagir. Des générations d'officiers ont répété la phrase suivante du règlement où se trouvaient définis les principes de la subordination : « Les membres de la hiérarchie militaire, à quelque degré qu'ils y soient placés, doivent traiter leurs inférieurs avec bonté, être pour eux des guides bienveillants, leur porter tout l'intérêt et avoir envers eux tous les égards dus à des hommes dont la valeur et le dévouement *procurent leurs succès et préparent leur gloire.* »

Ce dernier membre de phrase, qui a disparu depuis, avait soulevé de vives critiques. On voulait y voir une justification purement égoïste de la bonté et des égards recommandés auparavant. Il n'est pas douteux que le règlement ait conservé longtemps la marque d'une tradition militaire datant de l'époque où l'armée demeurait dans la nation une petite caste fermée, très fière d'être

l'unique instrument de la gloire nationale et pleine de mépris pour le « pékin » dont elle assurait la sécurité par le sacrifice de son indépendance et de son sang. Le règlement du 28 décembre 1883, où la phrase citée se retrouvait encore au moment de l'article sur le rôle social, l'avait empruntée à l'ordonnance du 2 novembre 1833, et reproduite textuellement, bien que l'avènement du service obligatoire et universel eût modifié profondément la composition de l'armée et l'état d'esprit de ceux qui étaient appelés sous les drapeaux. La force de l'habitude prolongeait d'ailleurs dans le corps d'officiers une tradition périmée, et le changement des textes, qui surviendra quelques années après, ne suffira pas à changer des habitudes enracinées dans la facilité du moindre effort. Jadis le bâton de commandement n'a pas été seulement une figure de rhétorique, puisque la bastonnade était encore en vigueur dans l'armée à la veille de la Révolution (1). Frapper et punir sont choses plus aisées que d'éveiller l'affection sans affaiblir l'autorité. Tout n'était pas caricatural dans la facétie qui représentait le colonel réunissant à leur arrivée les jeunes soldats et leur tenant ce langage : « Je suis un père, il faut que vous le sachiez. En

(1) Lyautey a eu cependant des précurseurs, même à cette époque. En 1768, le lieut.-colonel aux gardes suisses de Zimmermann publiait une brochure intitulée : *Essais de principes d'une morale militaire*. On y lisait : « Traitez vos soldats avec humanité, ils sont des hommes comme vous, ayez horreur d'en faire des bêtes de somme qu'on ne conduit qu'avec le bâton. Une punition injuste ou trop sévère excite l'indignation. Ne vous servez pas de mots injurieux pour reprendre vos soldats... La distance entre l'officier et le soldat n'est pas assez grande pour nous autoriser à le traiter en esclave... Vous commandez des hommes libres comme vous, vous ne pouvez rien exécuter sans leur concours... Si vous avez su les affectionner il n'en est pas un qui ne prodiguera son sang et sa vie pour le succès de vos projets. » (Citations extraites de la *Revue du Cavalier*, sept. 1900.)

conséquence le premier qui bronchera aura huit jours de prison. » La tendance inverse aura de la peine à se faire accepter. Elle sera d'ailleurs brocardée et ridiculisée par tous ceux pour qui la moindre allusion aux travers de l'armée est un attentat contre la patrie. Une chanson mettra alors en scène un colonel qui va attendre les recrues à la descente du train et leur dit d'un air paterne : « Ah ! c'est gentil d'être venus. »

***

On aurait peine aujourd'hui à imaginer la résistance opposée par l'armée aux idées de Lyautey si l'on oubliait les susceptibilités de classe et les préférences politiques des milieux où se recrutait la majeure partie des grades suprêmes. A leur jugement, il était périlleux d'attirer l'attention sur l'intérêt dû aux inférieurs, et d'évoquer un devoir social où l'on pouvait voir une critique de leur attitude. Si l'article de la *Revue des Deux Mondes* avait paru sous le titre : « Le rôle de l'officier dans la nation armée », le scandale eût été beaucoup moindre. Mais parler d'éducation sociale, c'était s'inféoder aux partis avancés, c'était déclasser l'officier et le rejeter dans la catégorie suspecte des sociologues. Social, sociologie, socialisme, tout cela est de même farine et rend un son également suspect.

Le futur maréchal avait prévu cette incompréhension. « Il nous semble entendre déjà, écrivait-il, les plaisanteries faciles sur la transformation de l'officier en apôtre... Il ne s'agit, est-il besoin de le dire, de rien de semblable... Une telle action ne s'exerce pas par des discours et des conférences. Elle résulte simplement, mais fatalement, d'*un état d'esprit* : que les officiers soient convaincus de

leur devoir social, qu'ils en portent constamment la préoccupation dans l'exercice de leur profession, et celui-ci, par la seule introduction de ce ferment, apparaîtra transformé, sans perdre ni une exigence, ni une sévérité. »

Certes les temps ont changé, et il serait peu équitable de supposer le corps d'officiers aussi imperméable que jadis au courant qui a élargi la conception du devoir militaire. Cependant les résistances n'y ont pas été entièrement vaincues (1).

Un exemple en a été fourni récemment lorsque le Maréchal Franchet d'Espérey, qui fut à Saint-Cyr le cadet de Lyautey et son collaborateur plus tard, a prononcé à l'Académie française l'éloge rituel du grand aîné dont il venait occuper le fauteuil. Reprenant la phrase que nous venons de citer il a rappelé cette circonstance où l'on vit un capitaine de cavalerie impatient de végéter dans l'inaction s'enhardir à « philosopher », et rêver un type d'officier devenu, pendant la paix, l'éducateur social et moral de ses inférieurs. Puis, tout en reconnaissant que l'action morale de l'officier sur ses hommes, issue de son intérêt pour eux et de sa sollicitude pour leur bien-être, aboutit à un renforcement de la solidité du rang et à un accroissement des qualités guerrières de l'individu, il n'a pas craint d'ajouter qu'il ne croyait pas que, « aux garçons de vingt ans qui entraient dans les écoles militaires pour reprendre un jour Strasbourg et Metz, la perspective d'une vie de professeur de morale sociale parût très engageante ».

Il ne nous semble pas cependant que la carrière d'un

(1) Il y avait d'ailleurs des exceptions. On s'en rendra compte en lisant *Pingot et moi*, d'Art. Roë, disciple et ami de Lyautey.

des plus illustres fondateurs de l'empire français ait offert un exemple si peu engageant, et qu'elle ait manqué à ce point de rayonnement au regard des générations auxquelles il adressait un pathétique appel. Cependant le Maréchal Franchet d'Espérey incline à penser que « l'expérience détourna Lyautey de ses idées de jeunesse ». La preuve en serait dans le fait que, lorsque à la fin de son existence il décida de rééditer ses œuvres, il laissa le « rôle social de l'officier dormir son sommeil de quarante ans ».

Malheureusement pour la solidité de cette preuve, huit jours après le discours de réception à l'Académie, les héritiers du Maréchal Lyautey déclaraient se conformer à ses dernières volontés, en faisant paraître la nouvelle édition de l'article de 1891. Le général Weygand, qui le présente au public, commence la préface par ces lignes : « Fidèle aux idées de sa jeunesse, le Maréchal Lyautey, après les avoir appliquées dans tous les postes où il fut appelé à servir, s'y était dans les dernières années de sa vie rattaché avec plus de ferveur encore. Il avait toujours porté intérêt aux questions sociales : il les suivait plus que jamais... Les idées qui lui étaient chères étaient, comme lui, restées jeunes. Il ne se passait pas de semaine où quelqu'un ne vint l'entretenir de son article d'autrefois. » Et le général Weygand, faisant état des notes retrouvées, nous confie que le Maréchal préparait une réédition qu'il aurait sans doute accompagnée d'intéressants commentaires, dont la mort nous a fâcheusement privés.

A défaut de cette attestation d'un si haut prix, il suffirait sans doute de rappeler les conseils adressés aux jeunes par Lyautey dans les derniers temps de sa féconde activité. Il ne cessait de leur répéter qu'ils eussent à être « sociaux », et ne les voyait pas sans inquiétude, quelque

tentation qu'il éprouvât parfois de les imiter, se jeter avec fougue dans la bagarre politique (1).

Mais, quand même ces témoignages feraient défaut, nous en recueillerions d'autres, et des plus probants, dans la vie et dans les succès de ce soldat diplomate et bâtisseur. Nous ne voudrions pas y admirer tout sans réserve, mais le meilleur de son activité porte la trace fortement imprimée du sens social qui l'a gouvernée (2). La partie durable de son œuvre est due beaucoup moins à l'emploi de la force, dont il n'usait qu'en dernier recours, et pour ainsi dire à contre-cœur, qu'à la connaissance des hommes, au souci d'utiliser tous les ressorts de leur âme, et à la volonté de servir les intérêts des populations soumises plus encore que de s'en servir. Le meilleur de sa gloire, il le doit à cette conception juste, intelligente et humaine du véritable esprit militaire et colonial.

Nos regrets d'avoir été privés des commentaires qui eussent été comme le testament de sa pensée sont d'autant plus vifs qu'elle était encore à l'état embryonnaire dans ses premiers écrits, et que l'expérience de la vie a dû beaucoup l'enrichir. Orientée nettement déjà vers le « social » elle demeurait imprécise sur la nature du devoir social, et sur son application au métier militaire dont Lyautey pressentait qu'il fallait élargir le contenu, en l'ouvrant davantage à toutes les exigences de la vie. Il ne croyait pas que le cœur et l'intelligence de l'officier pussent être comblés par le culte exclusif de ce

(1) Cf. interview du Maréchal, *Sept*, 13 mai 1934.
Voir aussi tout le livre intitulé : *Le Message de Lyautey*, par Robert Garric (Editions Spes).

(2) « Je n'aurais jamais fait le Maroc comme je l'ai fait si je n'avais rencontré Albert de Mun. » (Lettres de Lyautey à Melchior de Vogüé).

que Psichari nommait, avec une ferveur trop étroite, un idéal « militairement militaire ». « Sur ce point son œuvre coloniale est plus riche d'enseignement que les pages qu'on réédite, et même que la correspondance où il traduit avec impétuosité son mécontentement contre l'oppression de l'esprit de corps mal compris, mal interprété, ou paralysé par la routine. C'est donc dans le spectacle de son activité qu'on trouve sa véritable pensée sur le rôle militaire et social de l'officier. La leçon serait encore pour nous plus fructueuse s'il n'avait subi durant de longues années l'éclipse d'une foi dont la lumière illumine tout devoir humain.

***

A défaut des partis conservateurs, à qui toute rétorme était suspecte, la politique radicale n'avait pas manqué de s'annexer le meilleur de la pensée de Lyautey. Ce fut pour le jeune officier l'occasion d'amitiés qui lui demeurèrent fidèles par la suite, et à qui il fut redevable, pour l'accomplissement de ses grands desseins coloniaux, d'appuis précieux contre l'opposition des bureaux. Le parti radical, qui accéda au pouvoir à la faveur de la bataille intérieure déchaînée par l'affaire Dreyfus entreprit de réaliser quelques réformes dans l'armée. Mais la précipitation de son zèle, où la passion partisane ne manquait pas, donna l'aspect de brimades à des réformes qui eussent soulevé une approbation unanime dans une France moins douloureusement et moins furieusement divisée. C'est de ce moment que date l'amélioration de l'ordinaire du soldat, qui servait à l'écoulement des denrées avariées

et des vaches malades du pays entier (1). Le nom de M. Chéron connut alors une grande popularité, parce que, ministre de la guerre, il exigea que la viande fût examinée par le vétérinaire et payée à un prix raisonnable. Il imposa aussi une surveillance plus attentive des officiers sur les détails de la vie matérielle du soldat. Dans le même moment, des instructions ministérielles s'attachaient à faciliter l'instruction générale du contingent, en donnant aux hommes, après l'instruction militaire achevée, le moyen de s'entretenir dans leur profession. Elles prescrivaient aussi de faire initier par des spécialistes les cultivateurs appelés sous les drapeaux aux méthodes scientifiques de la culture paysanne. Enfin l'éducation morale et patriotique reçut une nouvelle impulsion.

La presse d'opposition s'employa à déconsidérer dans l'esprit de sa clientèle ces mesures qui avaient été favorablement accueillies par la masse de la nation. Le ver se mit ainsi dans le fruit. Au sein du corps d'officiers, auquel on imposait un service plus strict, certains se sentirent encouragés par des motifs politiques à servir mollement les intentions des partis qui, peu d'années auparavant, avaient fait de la haine de l'armée un des thèmes de leur propagande. D'autres, convaincus ou malins, se précipitèrent dans les voies nouvellement ouvertes à l'arrivisme. Ils se taillèrent, à côté des tâches traditionnelles du métier militaire, des spécialités fructueuses, où le prétexte du devoir social couvrait souvent

(1) En 1891 (et longtemps encore après) les hommes mangeaient dans la chambrée, sur leur lit, en s'aidant de la gamelle et du quart. Lyautey installa un réfectoire distinct de la chambrée et mit des assiettes et des verres. Cela n'alla pas sans difficultés avec l'autorité.

un défaut d'enthousiasme pour les exigences de leur fonction. On vit ainsi s'édifier des carrières et des renommées, dont la grande guerre ne devait pas toujours justifier la rapidité surprenante.

Il serait injuste néanmoins de nier les bons effets de réformes dont un grand nombre, incorporées maintenant au train ordinaire de la caserne, ont montré leur bien-fondé. S'il y eut parfois exagération, on aurait tort d'oublier que beaucoup s'imposaient. Les critiques formulées avec une sévérité exempte de passion par l'auteur même de l'article de 1891 en montraient l'urgence. D'autres étaient plus discutables et furent âprement discutées. Par exemple, bien que le désir de rappeler le devoir d'entr'aide et de collaboration partît d'un bon naturel, il eût été sage, avant de prêcher la solidarité, d'observer que ce mot suscitait la polémique. En effet, il avait été discrédité par les tentatives faites pour promouvoir la solidarité au rang d'une religion officielle, avec l'espoir inavoué de supplanter le catholicisme. Par contre, on ne voit pas quel motif rendait inopportune l'idée de profiter du régiment pour initier le Français très individualiste aux avantages de la mutualité. Les heures creuses ne manquaient pas alors, la durée du service étant justifiée, sauf pour les spécialistes assez rares à l'époque, beaucoup plus par la nécessité d'accroître les effectifs du temps de paix et de permettre l'instruction des cadres que par les besoins de l'instruction individuelle. Ce n'est pas un mal que les hommes libérés emportent dans leur foyer le sentiment que le sacrifice de deux années de jeunesse est compensé par leur rigoureux emploi. En leur donnant conscience que, sans rien enlever aux exigences de la préparation à la guerre, l'autorité militaire s'occupait de leur procurer des connaissances dont ils devaient garder le profit pendant

toute leur vie, on faisait la réponse la plus expédiente aux critiques dirigées contre l'armée.

L'effort social se manifesta encore sous d'autres formes qui n'auraient soulevé que des applaudissements si la passion partisane était capable de désarmer, et ne se révélait toujours ingénieuse à travestir en mal le bien qu'elle n'inspire pas. La suppression de l'alcool dans les cantines ne se heurta pas uniquement à l'opposition des cantiniers, que mettait déjà en mauvaise humeur l'institution des coopératives dont les combattants de la grande guerre ont tiré tant de profit. La création de foyers du soldat, le souci d'occuper sainement les loisirs de la caserne, qui s'aviserait aujourd'hui de reprendre les griefs dont ces nouveautés furent l'objet ?

Il s'en faut d'ailleurs que Lyautey eut prévu, quand il écrivait, le développement donné à sa pensée, et nous n'oserions pas affirmer qu'il se sentît disposé à en approuver toutes les modalités. Mais il avait lancé la graine et préparé le levain.

En 1901, dix ans après l'apparition de son article, le ministre de la guerre prit l'initiative d'une innovation dans le programme des grandes Écoles. A Polytechnique, Georges Duruy qui avait participé à l'élaboration de ce nouveau programme le développa dans des conférences réunies plus tard sous le titre *L'officier éducateur* et dédiées à Lyautey. A Saint-Cyr le Commandant Ebener fut chargé de conférences sur le « Rôle social de l'officier ». Le texte (1) en peut être relu aujourd'hui avec profit par nos jeunes officiers. Ils y puiseront une haute idée de leur fonction et y entendront l'accent d'un patriotisme dont

(1) Elles ont été publiées à la librairie militaire Lavauzelle. Une brochure de 74 pages.

rien n'altère la chaleur et la pureté. A certains signes, ils reconnaîtront cependant l'influence, discrète avouons-le, de la fâcheuse politique. C'était le moment où régnait une sorte de terreur anticléricale qui fut peu après dévoilée dans la sinistre histoire des fiches (1). Aucun des officiers qui vécurent ces heures de basse délation n'est près de l'oublier. Aller à la messe ou choisir pour ses enfants l'enseignement religieux c'était renoncer à tout avantage de carrière, et s'exposer aux brimades des changements de garnison. Puissent de tels souvenirs écarter à jamais de l'armée l'action des coteries politiques.

Les conférences du Commandant Ebener, sauf quelques traces regrettables de complaisance à la doctrine des partis au pouvoir (2), constituaient un bon plaidoyer en

(1) Rappelons brièvement qu'un député révéla en plein Parlement l'existence, au Ministère de la guerre, de deux registres appelés « Corinthe » et « Carthage » sur lesquels les officiers étaient répartis d'après des fiches envoyés par des loges maçonniques de province. Tout officier pratiquant était signalé comme un ennemi de la République. Les renseignements étaient fournis par les correspondants les plus imprévus. On y remarquait des maîtres-bottiers, des fournisseurs locaux, des cantiniers, etc. Le moyen avait paru commode à quelques-uns pour exercer à bon compte des vengeances anonymes. Des officiers *célibataires* furent privés d'avancement ou changés de garnison parce que les fiches les dénonçaient comme faisant élever leurs enfants chez les Jésuites, ou accompagnant « avec ostentation » leurs femmes à l'église ! Le scandale fut considérable et retentit longuement.

(2) Par exemple, on y trouve le plaidoyer suivant en faveur de la suppression des cercles militaires ouverts un peu partout par les catholiques :

« L'autorité militaire s'est émue de cette sorte de mise en tutelle des soldats... A cet accaparement du soldat, nous devons voir, nous officiers, de sérieux inconvénients, car il n'est pas bon que dans notre mission d'éducateurs nous ayons des collaborateurs anonymes, sorte de maîtres répétiteurs d'externats surveillés. Charbon-

faveur des thèmes approuvés par le Ministre de la guerre, et sur lesquels pouvait s'exercer utilement « le préceptorat intellectuel et moral de l'officier ». Nous le reproduisons en entier pour permettre d'en juger :

A. *Thèmes militaires et patriotiques*. L'histoire du régiment, de la ville, de la province. — Relations d'actes d'héroïsme, inspirés sur le champ de bataille ou dans la défense des places, par le dévouement au drapeau et l'amour de la patrie.

B. *Thèmes civiques*. Le respect de la loi, les devoirs de tout citoyen envers la patrie, et au premier rang de ces devoirs celui de la défendre. Le service universel, conséquence nécessaire de ce devoir.

C. *Thèmes économiques*. Notions sur l'agriculture et l'industrie de la région. Notions sur l'empire colonial de la France : ses productions, ses ressources. La colonisation, avantages que le pays et que le colon lui-même y trouvent. — L'alcool, les ravages qu'il exerce : urgente nécessité de combattre ce fléau. — Notions élémentaires d'hygiène et de médecine usuelle appropriées à la condition du soldat.

D. *Thèmes moraux*. Le respect de l'uniforme, les idées dont le drapeau est le symbole. — La guerre, ce qu'elle était autrefois, ce qu'elle doit être aujourd'hui. — Que la guerre ne saurait plus être, de notre temps, accompagnée d'actes de cruauté et de pillage qui seraient la négation même des principes généreux et humains que la France revendique comme siens. Les guerres coloniales, le devoir de justice et d'humanité d'un peuple civilisé et de ses soldats envers les habitants du pays qu'il conquiert pour le coloniser. (*Conférences sur le rôle social de l'officier*, p. 62.)

Quel résultat attendait-on de cette éducation donnée aux militaires sous les drapeaux ?

A cette question le Commandant Ebener faisait la réponse suivante :

nier, dit le proverbe, aime à être maître chez soi, et il n'est chef de corps qui ne s'indigne à l'idée de voir ses actes de commandement faire l'objet de conversations quotidiennes auxquelles prennent part des personnes étrangères à la famille militaire. »

C'est par des propos de cette nature que la politique a desservi les idées qu'elle prétendait servir.

Aux yeux du soldat, l'autorité du chef, on l'espérait du moins, serait grandie et le devoir d'obéissance facilité par l'intelligence des obligations du service. La discipline, acceptée plus encore qu'imposée, en recevrait une force nouvelle, la répression demeurant la raison suprême réservée aux incorrigibles et d'autant plus sévère qu'elle pouvait être plus facilement évitée. Le soldat français ne doit pas être traité comme le Poméranien ou le Cosaque. « Il ne s'agit nullement d'abdiquer aucune de nos légitimes exigences, ni surtout d'organiser la faillite du principe d'autorité. » Nous aurons développé le sens d'une « obéissance ardente, complète, dévouée, la seule capable de rendre une armée forte... Au jour du combat la gratitude que nous aurons semée pendant la paix dans le cœur des soldats, réservistes de demain, engendrera les vertus qui font la victoire : la fidélité, la persévérance, l'amour violent de la patrie, le dévouement jusqu'à la mort aux chefs, aux camarades et au drapeau ».

Au point de vue social, l'atmosphère de la caserne devait être heureusement transformée, « les soldats soumis à ce régime de cordialité, d'affection mutuelle, de solidarité pour le bien seront rendus plus réfractaires aux excitations de la haine des classes, aux sollicitations intéressées et égoïstes des partis, aux doctrines révolutionnaires et internationalistes, aux prédications malsaines qui agitent notre malheureux pays (1) ».

Quant à l'officier, en entrant courageusement dans l'acceptation de son rôle social, il éclairera la tâche jour-

(1) On reconnaît ici la pensée et les termes mêmes des passages de l'article de Lyautey. Dans une de ses lettres à de Vogüé il exprimait encore son désir de rendre la caserne « plus humaine, plus vivante, plus fraternelle ».

nalière d'un idéal propre à en rompre la monotonie, à la rendre aussi noble à ses yeux dans la paix que dans la guerre. Il éprouvera « la nécessité d'une vie irréprochable, d'une existence toute d'honneur et de dévouement désintéressé. Il sera à l'abri de bien des entraînements ». On ne saurait trop le mettre en garde « contre la soif des jouissances qui caractérise la société actuelle. A mesure que la ploutocratie se développe on constate une tendance à juger les gens d'après ce qu'ils possèdent, ou même d'après ce qu'ils paraissent avoir plutôt que d'après ce qu'ils valent ». Il faut redevenir simple, arrêter la contagion de l'égoïsme et du bien-être, « former des caractères virils, fermes dans le devoir, préparés aux sacrifices ».

Ainsi l'armée contribuera-t-elle « à une grande œuvre de régénération (1) ».

*
* *

Il y avait peut-être dans ces vues, comme nous le dirons tout à l'heure, une confiance excessive dans les bienfaits de l'enseignement à la caserne. Mais l'illusion est parfois la bonne compagne de l'action. Si l'on prévoyait la valeur exacte des résultats à obtenir, le courage d'entreprendre ferait le plus souvent défaut. Nous ne voyons pas cependant que la conception du rôle social de l'officier, telle que Lyautey l'avait formulée et que d'autres la développaient, offrît rien de subversif. Nous

(1) Le 2 août 1934, devant la dépouille du Maréchal Lyautey, le Maréchal Pétain, faisant allusion à l'article sur le rôle social de l'officier, prononçait les paroles suivantes qui rendent témoignage de son influence : « Ces idées ... contiennent en germe la solidarité et la cohésion qui caractérisèrent les armées de la grande guerre. »

croyons même qu'il serait possible de lui donner plus d'ampleur. L'expression de « rôle social » se présente avec une imprécision qui ne permet pas de tirer au clair la question. Il faut essayer d'en examiner le contenu.

Rôle social ! Que faut-il donc entendre par là ?

Qui dit citoyen dit membre d'une société. L'homme est un être social. Sans la société il est impossible d'être véritablement et pleinement une personne humaine.

Tous les citoyens ont donc à remplir un rôle de conservation et de perfectionnement pour ce tout dont ils sont partie. C'est presque une vérité de la Palisse. Une double obligation en résulte qui concerne d'une part l'État, c'est le devoir civique, et d'autre part la société considérée non pas seulement sous l'aspect politique mais dans toutes les formes et manifestations de son activité, c'est le devoir social.

On ne voit pas comment l'officier serait exempté de cette règle générale. Si l'on veut bien y réfléchir, on s'aperçoit qu'elle s'impose à lui, au contraire, de façon particulièrement impérieuse. En effet l'obligation du rôle social croît avec l'importance de la situation occupée par le citoyen. Le devoir de servir est à proportion et à raison du pouvoir de le faire. Et plus le but de l'institution où le citoyen se meut est important, plus le nombre de ceux qu'elle intéresse est considérable, plus aussi il est évident que le poids est lourd des responsabilités sociales. Par le seul fait de sa participation à une fonction publique, le serviteur de l'État accepte, à l'égard de la société, des obligations d'une nature plus élevée et plus pressante.

Pour tous les citoyens, le rôle social comprend le devoir civique, sur lequel il est inutile d'insister et dont il est évident que l'officier n'est pas exempté, malgré sa privation du droit de voter et d'être élu. Il comprend égale-

ment l'exercice quotidien du « devoir d'état ». La juste définition de ce devoir, trop oubliée aujourd'hui, embrasse toutes les obligations, morales aussi bien que techniques, concernant la famille et la profession. Mais en outre, suivant les personnes et les situations, et notamment pour le fonctionnaire et l'officier qui sont associés à la gestion du bien commun, le devoir d'état comporte une sollicitude plus ou moins étendue, relativement aux intérêts de la société.

(*A suivre.*)

Colonel ANDRÉ ROULLET.

NOTES ET RÉFLEXIONS

France, Allemagne et U. R. S. S.

Tandis que la guerre sévit en Afrique, certains événements se passent en Europe, qui doivent retenir notre attention. Nous assistons actuellement à une véritable offensive de paix de l'Allemagne. Il suffit de rappeler le discours récent du général Goering, et la reconstitution à Berlin de la Société franco-allemande.

Cette attitude du Reich est parfaitement explicable. Lorsque les Italiens se sont engagés dans ce qu'ils appelaient une simple expédition coloniale, ils ont affirmé leur volonté de ne pas se désintéresser des affaires européennes, et que la garde sur le Brenner serait maintenue. En réalité, tous leurs efforts allaient se concentrer sur un point d'Afrique, et ils avaient surestimé leurs forces. Ils n'avaient pas non plus escompté une réaction aussi vive de l'Angleterre. Ils pensaient pouvoir maintenir intact le front de la paix établi à Stresa; or ce front est rompu par le fait de l'antagonisme de deux des signataires de l'accord.

Le Reich avait vu dans ces accords une nouvelle Triple Entente dirigée contre lui, alors qu'en réalité il ne s'agissait que du maintien de la paix. Il se voyait de nouveau encerclé, l'U.R.S.S. faisant cause commune avec la France, et la Petite-Entente se rapprochant de l'Italie. L'alerte fut chaude à Berlin, et l'on y saisit l'occasion qui était offerte par l'Angleterre pour signer l'accord naval et essayer ainsi de désunir le front de Stresa.

L'attitude commune à Genève des gouvernements Baldwin et Laval administra, s'il en était besoin, la preuve que par la force même des choses la France et l'Angleterre ne peu-

vent que rester unies dans la paix comme elles le furent dans la guerre. Elle prouva aussi que la Société des Nations n'était pas un vain mot, et que les deux grandes puissances du Conseil n'hésitaient pas à agir énergiquement pour faire respecter le Pacte même lorsque celui-ci était violé par une nation amie.

Par ailleurs, il est indéniable que les rapports entre l'Allemagne et l'U.R.S.S. se sont envenimés. Chacun de ces deux pays craint d'être attaqué par l'autre. Berlin s'est concilié la Pologne, mais l'alliance franco-polonaise subsiste toujours, et dans le cas d'une guerre russo-soviétique l'attitude de ce dernier pays ne serait pas absolument sûre. Avoir affaire à deux adversaires, le Français et le Russe, comme en 1914, voilà qui n'est pas une perspective agréable. Bismarck s'était toujours efforcé d'éviter une collusion franco-russe ; le Kaiser ne sut pas l'éviter, et il perdit son trône.

L'heure est favorable pour le Reich de tenter de nouveau un rapprochement avec la France. Notre système de sécurité est désormais compromis ; l'Italie manque au front de la paix. Le rôle de la Russie prendrait donc dans ce front une beaucoup plus grande importance. Mais tout le monde en France n'est pas favorable à l'alliance soviétique ; beaucoup ne l'ont considérée que comme un pis-aller, une assurance temporaire contre Berlin en attendant mieux. On peut craindre actuellement d'être entraîné dans un conflit germano-russe. Les soviets du reste ont tout fait pour encourager le renforcement de notre défense, et même pour réveiller le patriotisme du front populaire. Au lendemain du Onze Novembre, l'*Humanité* intitulait son article décrivant la manifestation de ce front au tombeau du Soldat Inconnu : « Vive l'armée républicaine ! » Et le fait que cette manifestation ait pu avoir lieu confirme encore l'action de Moscou en France dans le sens national. Or notre pays est profondément pacifique, et l'on peut se demander si, même pour défendre les « libertés prolétariennes », le peuple de chez nous consentirait à « remettre ça ». On peut certes crier :

« A bas le fascisme ! » englobant dans une même réprobation Hitler et Mussolini, on peut proclamer sa volonté d'établir « les soviets partout », mais de là à reprendre les armes il y a un grand pas.

Obéissant à une sage tactique, le Reich a cessé sa propagande en faveur de l'Anschluss. Il laisse faire le temps, qui travaille pour lui, et il évite d'éveiller les soupçons. De même en ce qui concerne Memel. Mais la question de Memel est gardée en réserve, et elle reparaîtra en temps opportun comme la pomme de discorde entre Berlin et Moscou.

Nous aurions tort cependant de rejeter sans plus les avances de la Wilhelmstrasse. La question d'un accord franco-allemand, si désirable pour la sécurité de la France et pour la paix de l'Europe dont il constituerait la clé de voûte, vaut plus qu'une attitude soupçonneuse et qu'une position purement négative.

*
* *

Posons d'emblée la question intérieure, qui est d'ordre moral. Pouvons-nous nous rapprocher d'un État qui adopte officiellement des principes contraires à la morale chrétienne, et qui persécute nos frères en Jésus-Christ? Si la question était aussi simple, la réponse serait simple... et négative. Mais nous sommes sur le plan humain, sur le plan politique, et il s'agit également de la sécurité de notre pays. En supposant que nous nous confinions dans une politique hostile, nous serons amenés par la force des choses à resserrer nos liens avec Moscou, et qui vaut le mieux du Charybde allemand et du Scilla russe? Ne persécute-t-on pas aussi la religion au pays des soviets? N'étant pas théologien, je ne conclurai pas.

Serai-je plus à l'aise sur le plan politique? Oui et non. Non, si j'envisage un pur rapprochement bilatéral, qui risquerait de nous entraîner dans une guerre contre la Russie, ou tout au moins de nous obliger à une attitude de laissez-faire au cas d'une expansion polono-germanique en Ukraine,

dont l'on ne cache le projet ni à Berlin ni à Varsovie. Une telle attitude serait grosse de conséquences, car elle risquerait de laisser croître démesurément la puissance allemande, et une fois cette puissance solidement renforcée à l'Est elle aurait la tentation de s'asseoir plus fortement à l'Ouest et au Sud.

Oui, si le problème est posé sur le plan européen et Société des Nations, et s'il s'intègre dans l'organisation de la sécurité collective. Oui encore, si l'Angleterre en est un des éléments essentiels.

Combien de fois entendons-nous dire : « L'Angleterre ne tient pas à ce que la France et l'Allemagne s'entendent, car elle craint que ces deux nations, une fois d'accord, ne s'entendent trop bien et ne lui enlèvent son hégémonie en Europe. » Certes Londres peut redouter une collusion trop intime entre les deux pays les plus puissants du continent, si un accord franco-allemand était dirigé contre elle ; mais un accord franco-anglo-allemand réduirait à l'absurde une telle crainte. Il ne s'agirait point d'une imaginaire coalition contre les insulaires qui, si elle a pu jamais être conçue par quelques esprits outre-Rhin, n'est pas un seul moment entrée dans celui d'un quelconque de nos dirigeants. Il s'agirait, pour trois grandes nations, de se mettre une fois pour toutes à la tâche urgente de sauver l'avenir de l'Europe en établissant la paix sur des bases inébranlables.

On ne désire rien tant chez nos amis anglais que la fin du désaccord franco-allemand, condition indispensable au bon fonctionnement de la Société des Nations et de la sécurité collective, qui est, nous le savons, tout le programme actuel de la politique extérieure du cabinet de Saint-James, programme répondant au vœu impératif du pays et de tout l'Empire. Et l'on a le secret désir de ramener l'Allemagne à Genève, parce que Genève est désormais le seul point de contact entre la politique impériale et la politique européenne. Nous devons en France bien nous mettre dans la tête — et l'attitude de la Grande-Bretagne dans la guerre italo-éthiopienne le témoigne clairement — que la Société

des Nations fait corps avec cette politique impériale, et que les engagements souscrits par tous les membres de la Société des Nations devront être désormais respectés par eux à la lettre, sous peine de voir se dresser devant elles toutes les forces impériales. La France a toujours souhaité des gendarmes pour Genève : le British Commonwealth est désormais un de ces gendarmes.

La politique de Stresa est à terre disions-nous, et ne pourra peut-être pas se relever de longtemps. *Il faut quelque chose pour la remplacer*. Or ce quelque chose nous ne saurions le trouver qu'à l'Est proche ou à l'Est lointain. Si nous nous contentons de l'Est lointain, nous ne savons où nous pouvons être entraînés et nous ne sommes pas certains de trouver un jour à nos côtés l'Angleterre. Si au contraire nous ne nous refusons pas à « causer » avec l'Est proche en compagnie de l'Angleterre, donc à rénover les accords de Locarno, un pareil danger disparaît. Le problème franco-allemand trouve sa solution sur le plan européen et sur le plan genevois. Il devient pleinement le problème de la sécurité collective. Il ouvre la voie à une reprise de l'étude du désarmement, qui reste le problème crucial de notre époque.

Un accord a été amorcé au début de cette année : celui que l'on a désigné du nom de « Locarno aérien ». Le moment semble favorable pour reprendre les conversations à ce sujet.

Mais rien de définitif ne saurait être conclu tant que le Reich n'aura pas repris sa place à la Société des Nations. Aucun système de sécurité collective, aucune garantie de stabilité pour les frontières actuelles de l'Europe, ne pourront être assurés tant que cet heureux événement n'aura pas eu lieu. Lui seul peut empêcher la Russie, membre de la Société, d'interpréter dans un sens hostile un rapprochement franco-allemand. Lui seul peut donner à croire à la sincérité de l'Allemagne dans son désir de paix.

André-D. Tolédano.

De Schuschnigg Ier à Schuschnigg II

Le revirement ministériel en Autriche a provoqué des commentaires très hétérogènes dans la presse mondiale, ou plutôt il a engendré ces « mouvements divers » qui accompagnent chaque surprise en politique tant intérieure qu'extérieure. Sans contredit, la crise du gouvernement et sa solution rapide sont arrivées à un moment où les non-initiés s'y attendaient le moins, et lesdits profanes continuent à ignorer les vrais motifs de ce foudroyant coup de théâtre. Pour les milieux diplomatiques de Vienne, le jour du schisme entre le prince de Starhemberg et son rival, « le chevalier de Marie-Thérèse major baron Fey » — car c'est sous ce nom que l'ancien vice-chancelier se plaisait à figurer dans les journaux — devait arriver de toute nécessité bien que l'on ne puisse prévoir quand.

Il y avait d'abord une profonde antipathie personnelle : deux ambitions entraient en conflit, dont l'une disposait de tous les atouts, d'une haute naissance, de richesses héritées, d'une belle prestance et d'une chance invraisemblable, sans compter les appuis fournis par des alliances illustres et par l'amitié du grand patron de la petite chapelle de Starhemberg : de M. Mussolini. L'autre ambition habitait le corps raide, couronné d'une tête d'officier vieilli en service commandé ; cette ambition visait loin, mais elle a toujours été arrêtée par un sort malveillant avant d'atteindre le but suprême. Excellent soldat, le major Fey méritait par sa bravoure pendant la Grande Guerre la croix de Marie-Thérèse accordée seulement à des héros authentiques. Cette distinction comporte le droit de se faire décerner le titre de baron. Pourtant la paix éclate, et M. Fey rentre chez lui, chevalier

de l'ordre militaire, mais citoyen d'une république qui ignore les anoblissements. Une fois ministre de cette république devenue elle-même état corporatif, ce puissant seigneur se proclame lui-même haut et puissant seigneur : le voici enfin baron, sans que l'Empereur soit revenu pour confirmer cette dignité. Une énergie de fer et un talent d'organisation remarquable portent le baron Fey aux situations de premier plan. Il devient chef de la *Heimwehr* viennoise. En cette qualité, il espère prendre la direction du fascisme dans l'Autriche entière. Lors d'un incident aujourd'hui oublié — c'est de l'histoire ancienne, car cinq années d'histoire contemporaine nous en séparent! — Starhemberg se retire provisoirement; mais il revient quand il le veut et comme il le veut. M. Fey reste brillant second, jaloux et revêche. Toutefois le chef en fait un ministre, après l'avoir délégué comme sous-secrétaire d'état. Dans le gouvernement Dollfuss, Fey exerce les fonctions de vice-chancelier et on le croit désigné pour aspirer à la succession du chancelier.

Hélas! Dollfuss disparaît dans les circonstances tragiques que l'on sait, et le rôle joué par Fey en ces heures terribles n'est pas propice aux rêves de cet ambitieux. A vrai dire, les mauvaises langues désireuses de discréditer un ennemi ou un concurrent désagréable ont menti en soupçonnant Fey de connexions suspectes avec les nazis. Certes l'attitude d'un chevalier de Marie-Thérèse qui sort indemne d'une maison occupée par des insurgés et où gît son chef assassiné, l'attitude d'un ancien officier qui promet le pardon aux révoltés et qui consent plus tard à les faire exécuter, cette attitude n'est pas très brillante. Pourtant, il est plus facile de la condamner que de ne pas l'imiter dans la même situation. M. Fey avait contre lui les apparences, mais il n'a pas agi en traître. Il a fait de son mieux pour sauver Dollfuss, et s'il a accordé le pardon aux intrus, c'est qu'il ignorait encore le dénouement sanglant de leur entreprise. Ce jour inoubliable, rien n'était perdu pour le vice-chancelier, ni son honneur, ni sa renommée de soldat courageux, rien, fors sa tête et sa place à la tête du gouvernement.

Depuis le 25 juillet, le prince de Starhemberg tout-puissant, favori du sort, et absent en Italie pendant que Fey se trouvait aux côtés de Dollfuss, au palais de la Ballplatz, ce prince charmant qui paraît né pour les dangers de la vie politique, et M. de Schuschnigg, l'héritier de la tradition Seipel-Dollfuss, se partagent le pouvoir. M. Fey, ministre sans portefeuille, chargé de veiller sur l'ordre public, ministre sans influence réelle, est relégué à l'arrière-plan. Il a cependant la satisfaction d'être en place, de présider des fêtes, de figurer à la tribune officielle, de briller dans les réceptions mondaines et... de préparer sa revanche. Il garde sa popularité parmi ses camarades de la Heimwehr viennoise; mais il est l'objet d'une haine implacable de la part des socialistes qui détestent en lui leur adversaire le plus acharné pendant l'émeute rouge de février 1934. Les nazis l'exécreraient volontiers avec la même force, néanmoins ils le savent enclin à une réconciliation austro-allemande et réfractaire à l'influence italienne.

Les événements d'Afrique Orientale déclenchent la contre-offensive de M. Fey. C'est lui qui pousse aux conversations avec M. de Papen et qui les mène avec brio; c'est lui qui espère par un succès diplomatique revenir au premier plan et contrebalancer de cette façon le prince de Starhemberg, grand ami de l'Italie. N'oublions pas que M. Fey est né de père allemand, originaire de Saxe. Souvenons-nous également que le même baron Fey a fidèlement servi la maison des Habsbourgs et qu'il a des attaches légitimistes. Les Starhemberg, qui résident en Styrie depuis le VIe siècle, ne souhaitent pas outre mesure le retour des ducs de Lorraine venus en Autriche six siècles plus tard pour y être archiducs et empereurs...

M. Fey, interlocuteur assidu de l'envoyé du Reich, suspect aux Italiens, ambitieux qui attendait son heure, ami des légitimistes, collègue et sous-ordre dangereux s'apprête à célébrer le troisième anniversaire du début de son activité gouvernementale. Le soir une manifestation a lieu sur la place de l'Hôtel de Ville viennois. Des torches, des discours,

10.000 militants de la Heimwehr poussant des « Heils » en honneur de leur chef qui les harangue, ayant à sa gauche M. Lahr, vice-bourgmestre de la capitale et un nombreux état-major. Les journaux publient la photo de M. Fey et ils lui consacrent les éditoriaux d'usage. C'était la veille d'un important conseil de cabinet qui devait fixer le budget de 1936.

Était-ce aussi la veille d'un petit coup d'état d'où le chevalier de Marie-Thérèse, baron, ancien vice-chancelier et commandant en retraite devait sortir maître de l'Autriche? N'insistons pas sur cette question. Toujours est-il que pendant la nuit quelques milliers de Heimwehren de Basse-Autriche entraient dans Vienne, appelés par le prince de Starhemberg, que la police et la force armée occupaient les centres du gouvernement et que le conseil des ministres s'ouvrait par une altercation assez mouvementée. Les conversations Fey-von Papen, la situation internationale, les ambitions de certains personnages, les manifestations sur la Rathausplatz fournissaient les sujets abondants d'une discussion animée. M. de Schuschnigg coupait court en annonçant à ses collègues qu'il allait présenter sa démission et la leur au Président de la Confédération. Peu après, il réunissait les membres de son second ministère. Il semble bien que le changement était préparé, sinon de longue date, du moins depuis un certain temps.

Avec M. Fey, tous les sympathisants du légitimisme tombaient victimes des circonstances. C'étaient un autre chef en second des Heimwehren, lui aussi rival de Starhemberg, usé par trop d'ardeur intempestive à accélérer le rythme du système corporatif — le baron Neustädter-Stürmer —, un sous-secrétaire d'état qui avait été l'âme de la loi en faveur des Habsbourgs, votée il y a quelques mois — le baron Karwinsky —, un autre sous-secrétaire d'état mal vu des grands industriels et soupçonné de penchants vers la gauche, M. Grossauer, un troisième vice-ministre, le baron de Hammerstein-Equord, poète à ses heures perdues, homme extrêmement cultivé et en outre chef très habile de la Sûreté,

enfin le ministre de l'agriculture Reither, paysan intelligent et connu pour ses différends avec une fraction de la Heimwehr. M. Buresch, ancien chancelier, ministre des finances plein de succès, devait céder son portefeuille, tout en restant membre du gouvernement.

La place des ministres sortants fut occupée par des hommes entièrement dévoués aux duumvirs régnants, lesquels continuent à faire excellent ménage. Voici d'abord M. Draxler, chargé des finances, camarade de guerre et ami intime de Starhemberg, avocat-conseil des Heimwehren et qui garantit l'absence de toute pensée anti-allemande, car il est connu pour ses sentiments nationaux. M. Winterstein, le titulaire de la justice, est un magistrat hautement estimé, sans couleur politique. MM. Dobretsberger et Strobl, pourvus des portefeuilles de la prévoyance sociale et de l'agriculture, appartiennent à l'entourage de Dollfuss, ce sont des chrétiens sociaux pur sang, des représentants d'un catholicisme agissant et moderne. Fait curieux, deux sous-secrétaires d'état, MM. Kraft et Znidaric, ne frisent que la trentaine et ils sont visiblement nés coiffés, car le second d'entre eux est un primaire révélé par son zèle dans les syndicats professionnels.

Dorénavant, il n'y a plus de rivaux possibles, ni au sein du gouvernement, ni en dehors. Le major de Baar, successeur de M. Fey, ministre de l'intérieur et de la police, est un acolyte absolument fidèle du prince de Starhemberg. Les survivants de l'ancienne équipe ministérielle, MM. Stockinger, de Berger-Waldenegg, les sous-secrétaires d'état, MM. Pernter et Zehner ne se soucient que de leur ressort. La ligne politique est déterminée par la seule volonté homogène en ce qui concerne les questions extérieures, celle conjointe du chancelier Schuschnigg et du prince vice-chancelier. Nous en avons parlé dans un précédent article : on cultivera soigneusement l'amitié italienne, on collaborera à la combinaison centre-européenne, on travaillera à la réconciliation avec l'Allemagne, sans sacrifier l'indépendance autrichienne, on tâchera de garder d'excellents rapports

avec les grandes puissances occidentales et on s'opposera aux essais de certains voisins qui voudraient réduire l'Autriche à ce rôle inacceptable d'être l'objet et non pas le sujet des décisions qui la regardent. En politique intérieure, c'est toujours la route vers l'état corporatif intégral, mais une route que l'on suit au ralenti ; c'est la réconciliation avec les adhérents des partis illégaux et la lutte implacable contre ces partis mêmes, c'est le rétablissement économique dont on commence à constater les premiers symptômes ; enfin c'est à la fois le retour vers un régime constitutionnel selon les nouvelles formules et le défi au parlementarisme vieux jeu ; c'est aussi un moratoire à longue échéance pour la restauration des Habsbourgs et c'est l'essai de combiner les hautes aspirations d'un idéalisme chrétien avec les nécessités d'un art politique aux méthodes fort terrestres et adaptées aux faiblesses humaines.

Les chances du cabinet Schuschnigg II? C'est une question de politique internationale. Protégé par le puissant ami italien, l'aigle bicéphale aux têtes de Schuschnigg et de Starhemberg pourra subsister indéfiniment. On changera le personnel aussi souvent que les deux chefs en éprouveront le besoin, on ne risquera pas de déclencher la résistance d'ennemis intérieurs. Les masses populaires ne marcheront plus, ni pour les rouges, ni pour les bruns, ni pour des dissidents, ni pour des mécontents. Seule une intervention allemande ouverte ou camouflée signifierait la guerre civile ; cette intervention est subordonnée aux exigences de la politique mondiale ; elle devient de plus en plus douteuse. Les choses s'arrangeront sans grand fracas. Un *modus vivendi* s'établit entre les deux états allemands. Ni l'amour-propre offensé de politiciens écartés du pouvoir ni l'esprit aventurier de quelques lansquenets ne sauront embrouiller les choses. Provisoirement la paix subsiste, et l'ordre règne à Vienne. Et dans ce pays du « Fortwursteln » ce n'est que le provisoire qui dure.

FORST DE BATTAGLIA.

Les droits du travailleur et le corporatisme

Sous ce titre, M. Paul Chanson vient de publier un petit livre (1), lourd de substance et plus encore d'expérience. Car ce président du Syndicat maritime du port de Calais, chef d'entreprise lui-même, ne parle pas des travailleurs, de leurs misères et de leurs droits, des garanties qu'ils trouveraient au sein de corporations professionnelles droitement constituées, comme un professeur ou un juriste. A toutes les pages du livre, le concret et le vécu sourdent et animent la réflexion de l'auteur. Bien mieux, il a en France, dans notre régime libéral et égalitaire, le rare privilège d'une expérience corporative, celle qu'il a conduite, entraînant tout autour de lui et constituant, entre les syndicats patronaux et ouvriers du port de Calais, les patrons et les salariés de la batellerie, avec les autorités administratives même, tous les conseils mixtes qu'une législation hostile permettait. Et tous en ont recueilli les fruits, sans toujours les apprécier, disons : le fruit, c'est à savoir des rapports pacifiés, sept années sans aucun conflit et quelques œuvres communes dont les salariés bénéficient.

Fidèle de La Tour du Pin, Paul Chanson ne s'appuie guère néanmoins que sur les enseignements pontificaux. Mais de La Tour du Pin et de l'Union de Fribourg à Léon XIII, à Pie X et à Pie XI, la continuité est sans brisure en cette matière. Ainsi le livre peut-il définir les droits du travailleur, étudier le travail et la société, puis

(1) Librairie Desclée de Brouwer. Prix : 8 fr.

le travail et les institutions, étatique, syndicales et corporatives, en suivant un fil conducteur solide.

Les droits du travailleur, ce n'est pas seulement le droit à un juste salaire, à un sursalaire familial, aux conditions équitables du travail, au salaire patrimonial enfin. Il a encore un droit rigoureux à l'organisation professionnelle, ce qui suppose le culte de la justice auquel l'État jacobin a substitué l'idolâtrie de la liberté, « libéralisme liberticide », dont les plus dénués ont été les victimes sans défense. Qu'ont-ils eu? Écoutons l'auteur. Les salaires insuffisants pour vivre, relevés peu à peu, mais que la crise fait retomber aux taux de misère; la guerre sociale qui a ses partisans et ses profiteurs; la situation de prolétaire sur lequel, dit La Tour du Pin, les maîtres du capitalisme ont droit de vie et de mort. Au contraire, à l'autre extrémité de la chaîne, « la Transatlantique, l'Aéropostale, avant de tomber, publient de faux bilans qui favorisent de nouvelles émissions. André Vincent, qui est directeur du Comptoir Lyon-Allemand, est également administrateur de la Banque Nationale de Crédit », bilans truqués, faux dividendes, passif d'un milliard. Entre deux, les patrons, ceux qui travaillent, « ni pires ni meilleurs que le commun des mortels », jouets eux aussi de forces redoutables et qui doivent y céder ou disparaître. Voilà un régime.

En sortir exige qu'on respecte enfin les réalités, les communautés de fait, et qu'on reconstitue les corps, les conseils corporatifs et paritaires. Paul Chanson n'admet pas cette fausse parité, cette apparence de conseils corporatifs qui livrerait aux seuls patrons une section économique, la plus importante; solution bourgeoise que La Tour du Pin n'eût jamais acceptée. L'auteur veut de vrais conseils, pour des corps protecteurs droitement constitués, seuls capables d'écarter « la concurrence inhumaine, les salaires de famine, les journées épuisantes, les ateliers malsains ou immoraux, le travail des enfants, le travail des mères ». Bref la corporation de droit public,

contrôlée par l'autorité civile et représentée dans l'État, régulatrice d'une activité commune; dotée d'un patrimoine corporatif par lequel peut être instituée une participation collective aux bénéfices, unique système pratique aux yeux de l'auteur; assurant à tous, aux salariés d'abord, la propriété de leur métier, la certitude de trouver l'appui du corps professionnel. A qui lui objecte : « Vous condamnez bien des gens au chômage. » Il réplique : « Et vous? votre superproduction, vos supercrédits, votre supermachinisme, votre embouteillage systématique? »

L'auteur est syndicaliste, mais il ne peut méconnaître qu'après cinquante ans, les syndicats ouvriers français, toutes tendances confondues, n'embrigadent pas 12 o/o de la classe ouvrière, et que « le syndicat n'a de véritable efficacité que dans la mesure où il fait du corporatisme comme M. Jourdain fait de la prose ». C'est même pour n'avoir pas réclamé « à cor et à cri la reconstitution de la corporation, sa reconstitution légale, officielle, publique, obligatoire », que le syndicalisme a échoué chez nous, « car ce n'est pas la casquette à la main, mais les yeux dans les yeux que les ouvriers doivent — sur le pied d'égalité — discuter avec les patrons... On ne mendie pas son droit, on l'exige ». Or, le syndicat n'est rien s'il ne participe au corps professionnel. « Entre un gouvernement de fait, aléatoire, précaire et trop souvent induit aux tentations de la violence, et le gouvernement de droit du régime corporatif, il faut opter résolument. » Aussi Paul Chanson propose-t-il le syndicat corporatif, contrôlé par l'autorité civile, quant à ses effectifs et à son fonctionnement, quant aux conditions des votes intérieurs, mais doté déjà de certains pouvoirs pré-corporatifs.

Ainsi l'activité économique aurait-elle des yeux, et, par ses conseils, les relations intercorporatives entre ces conseils, une raison pour voir et prévoir. Elle sortirait de l'aveuglement monstrueux où elle se débat aujourd'hui, au nom de la liberté, vantée seulement par ceux qui en profitent. Révolution? L'auteur ne cache pas qu'il y a

une révolution corporative à faire, la vraie. Car, dit-il, « la dictature économique se moque un peu des menaces communistes ; on ne craint point les réalisations irréalisables. Mais si la révolution corporative est le cauchemar de certaines puissances d'argent, c'est parce que, au sens bolcheviste du mot, cette révolution n'est pas révolutionnaire. Elle n'en est que plus inquiétante, et c'est à bon escient qu'on la redoute ».

A l'heure où il est de mode d'en appeler aux corporations, dont il y a quelques années bien peu osaient prononcer le nom — on disait alors la profession, ce qui n'a pas de sens —, ce livre est utile qui nous sort des théories corporatives, sociologiques ou juridiques, et traite le problème en le confrontant aux réalités concrètes, en montrant comment les corps professionnels pourraient aisément revivre, ne gênant que les intérêts qui ne sauraient supporter la clarté, les razzias que des prépotences économiques opèrent sur le travail des hommes. Car les droits des travailleurs sont aussi bien ceux des patrons — qui travaillent — que de leurs associés ; les uns et les autres payent le tribut injustifié aux maîtres de la finance. Et la plus claire leçon de l'expérience de l'auteur, qui nous est connue, c'est que dans la vie corporative les ouvriers entreraient mieux et plus vite, plus compréhensifs de ses bienfaits, que les patrons français pénétrés encore d'un libéralisme confus mais tenace, qui les porte bien à désirer une règle dans le malheur, mais non à l'accepter dans la « prospérité », grosse des malheurs prochains, au régime des libertés aveugles. Sur quoi de savants économistes, astrologues menacés par les puits, avaient construit une théorie des crises cycliques qu'on pourrait traduire ainsi : Les observations montrent que l'activité économique tourne en rond. Ils ne se sont jamais demandé pourquoi.

Georges Viance.

Morale internationale

Ce titre seul suffit à provoquer des discussions. Existe-t-il une morale internationale imposant aux groupements humains — patries, nations — des impératifs aussi catégoriques que ceux auxquels doit se soumettre l'individu? D'aucuns le nient, qui ont lu, souvent d'un peu loin, Machiavel, Hobbes ou Nietzsche, et médité l'exemple de Frédéric II ou de Bismarck. Sans aller jusqu'à nier l'existence de toute morale internationale, combien, lorsque les intérêts de leur pays sont en jeu (ou qu'ils les croient en jeu) sont tout prêts à prendre avec cette morale les plus grands accommodements? Qui ne volerait pas un sou dans la poche du voisin, envisage sans broncher les pires excès de l'impérialisme. Qui pratique, dans sa vie, la charité, hésite à comprendre le geste de saint Louis rendant aux Anglais, librement, des provinces, « pour mettre amour entre eux et nous ». Il n'y a peut-être aucun domaine où, autant qu'en celui des rapports internationaux, la loi chrétienne d'amour et de charité soit ignorée.

Le petit livre que M. Joseph Folliet vient de consacrer à cette question (1) rendra donc de vrais services : rappel opportun de vérités oubliées, de définitions tout à fait méconnues, il contient beaucoup de sagesse. Il n'est gâté par aucune de ces déformations inconscientes qu'on distingue souvent en ce genre d'ouvrages. Équitable à l'égard des théories nationalistes, il ne l'est pas moins à l'endroit des internationalismes et des pacifismes de toutes sortes qui, sous des étiquettes morales, couvrent des intérêts et des combinaisons, quand ce n'est pas de secrètes lâchetés. Modeste, volontairement limité aux apparences d'un précis, d'une sorte de manuel, il contient cependant des vues justes, des remarques pertinentes. L'auteur y fait preuve d'une érudition réelle, même en dehors du cadre que lui proposait son sujet. Assurément on voit bien ce qu'il doit aux œuvres de ses devanciers et par quels liens il

(1) *Morale internationale,* par Joseph Folliet (Bloud et Gay).

se rattache aux livres de l'abbé Leclercq, du R. P. Valensin, de MM. J. Maritain et Vialatoux, du R. P. Delos ; en un tel domaine, ce n'est pas de l'originalité qu'on demande, mais de la fermeté. Notre auteur n'en manque pas.

« Morale et politique sont liées. Il n'y a pas deux morales : l'une puérile et honnête, à l'usage des faibles, l'autre politique, à l'usage des forts. Cela, non seulement dans les concepts, mais dans la réalité. » Tel est le principe fondamental auquel se réfère M. Folliet, qui est à la base de tout l'enseignement du christianisme sur le problème des rapports internationaux. Le moraliste chrétien ne peut que se reporter à lui chaque fois qu'il y a doute et, procédant par analogie, imposer aux collectivités les lois strictes qui régissent les personnes. S'il ne le fait pas, il déraille : comme le disait le précurseur Taparelli d'Azeglio (que M. Folliet a bien raison de remettre en honneur), il « fait de la morale selon les circonstances ». La presse de tous les pays nous a trop habitués à ce genre de commentaires pour que nous soyons exactement renseignés sur ce que signifie, en politique étrangère, « faire de la morale selon les circonstances ».

Appuyé sur ce principe, l'auteur envisage d'abord les faits de l'ordre international : c'est-à-dire l'existence de la patrie, de la nation (peut-être certaines de ces définitions de ces deux réalités pourraient-elles être plus précises encore), des rapports entre les nations, le fait colonial, le rôle de l'Église dans la politique internationale. Puis, analysant l'interprétation de ces faits, il passe en revue les théories qui prétendent les systématiser, en insistant sur tel ou tel aspect du réel : le nationalisme, exagération du sentiment patriotique légitime ; l'impérialisme, le racisme, les divers pacifismes. Toutes ces doctrines contiennent un fragment de vérité, mais démesurément déformé, amplifié, ayant absorbé jusqu'à en devenir monstrueux toutes les possibilités de volonté et d'action de l'homme. Enfin devant ces excès, il pose les règles d'équilibre que la ligne chrétienne, depuis deux mille ans, propose aux hommes. Simples, elles sont dépourvues de ce simplisme qui permet l'exaltation des doctrines tapageuses. Tous les excès sont condamnables. Le chrétien aime et sert sa patrie, mais ne fait pas d'elle un absolu à quoi tout doit se soumettre. Au-dessus des intérêts de sa nation, il place la justice. Les réflexes « de droite » lui sont aussi étrangers que ceux « de

gauche » : objection de conscience, internationalisme inconsidéré. Tout cela, M. Folliet l'expose avec la plus grande sagesse, cette sagesse qui fait protester, d'ordinaire, tant de gens dans les camps les plus opposés.

Faut-il avouer qu'une fois terminé ce petit livre, — dont nous n'avons fait qu'indiquer brièvement le canevas, — on éprouve une tristesse assez poignante? Il est si évident que les lois ainsi formulées assureraient à l'humanité la paix féconde et l'ordre! Plus nous allons, plus nous semblons nous écarter de ces principes. Au lendemain de la guerre, la création de la S. D. N. était une tentative timide et bâtarde de revenir à ces principes, mais en les laïcisant, et surtout en les contaminant par d'autres, assez contradictoires, comme « le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », hérités du XIXe siècle incroyant, où l'erreur gisait, c'était dans la conviction qu'on pouvait imposer aux hommes ces principes sans aucune sanction : or, de sanction matérielle, il ne pouvait être question; et quant à la seule sanction véritable, celle qui se fait reconnaître, dans l'éternité, par les peuples comme par les individus, on n'en disait mie. On voit maintenant où l'on en est, à quelles caricatures de justice on en arrive, pour essayer de sauvegarder une institution qui, en son dessein, n'était sans doute ni inutile ni mauvaise, mais dont les pieds d'argile étaient bien incapables de porter le corps démesuré.

Une morale internationale ne peut se fonder que sur des principes qui s'imposent aux groupements nationaux; dès l'instant que ces principes n'existent pas, il n'est pas de morale. Malgré ses fautes, sa brutalité, sa violence, le moyen âge était infiniment plus près que nous de cet état *moral* où, même transgressés, les principes gardent intacte leur force. Aujourd'hui le seul système cohérent est le communisme, qui résout, en niant les groupements nationaux, les problèmes de la morale internationale : le seul, en dehors de celui que contient l'enseignement chrétien. Au moment où, dans une crise qui peut être fatale à notre civilisation, se pose la question de l'existence même d'une morale internationale, il faut considérer avec courage ce dilemme que nous trouvons d'ailleurs à tous les carrefours de notre tourment : soit le communisme matérialiste, soit une civilisation intégralement chrétienne.

D.-R.

A TRAVERS LES REVUES

La « Morale » contre la civilisation

M. Thierry Maulnier est un adversaire intéressant. Si nous sommes toujours certains de le rencontrer aux antipodes de la pensée chrétienne, nous ne sommes pas moins assurés de le voir pousser, avec grande intelligence, sa position jusqu'aux extrêmes limites. La clarté ne peut que gagner à si franche discussion.

Le jeune écrivain combattif — qui fut à coup sûr l'un des instigateurs sinon le rédacteur du « Manifeste pour la défense de l'Occident » — devait attaquer énergiquement ceux qui avaient protesté. L'article paru dans la **Revue Universelle** du 1er novembre (*La « morale » contre la civilisation*) ne nous a pas étonné. Il ne vise que le contre-manifeste des intellectuels antifascistes, mais la note publiée dans l'*Action Française* du 24 novembre nous avertit que les raisons portées contre la réponse « antifasciste » valent aussi contre la réponse catholique, car « si différentes... que soient ces deux réponses, par leurs signatures, par leurs intentions, par leur forme, il y a entre elles une singulière parenté d'esprit ». Nous avons donc, nous aussi, à répondre à l'article de la *Revue Universelle* que nous suivrons de préférence à la note de l'*Action Française*.

L'auteur y proteste d'abord contre une accusation du manifeste de gauche, que nous nous étions bien gardés de reprendre sous une forme si peu nuancée. On y reprochait aux défenseurs de l'Occident de proclamer « l'inégalité en droit des races humaines ».

Le « Manifeste des Intellectuels » n'avait nullement affirmé l'inégalité des races. Cette inégalité qu'il n'est pas possible de proclamer avec certitude *en fait*... il n'est pas davantage possible de la proclamer *en droit*.

Mais à défaut d'inégalité de principe entre les races « il y a inégalité dans leur degré de développement ».

> Le monde occidental seul a pu accumuler et élaborer les connaissances; seul, il a pu créer une civilisation susceptible de progresser elle-même, et d'assimiler les autres hommes. Seul à disposer de données universalistes, il a pu prétendre à répandre sa civilisation sur d'autres peuples... La fortune de la civilisation occidentale a été de joindre, à l'esprit d'aventure des hommes, l'universalité des notions.

Vraiment, est-ce si simple? M. Thierry Maulnier est-il bien assuré que les civilisations hindoues, chinoises, arabes n'aient pas eu leur grandeur? Il leur reconnaît, il faut le dire, une part d'invention : mais avec quelle rapidité, et comme il en réduit le rôle! Curieuse attitude pour un homme qui va aussitôt opposer le fait aux défenseurs de l'idée pure (ce que nous ne sommes pas, hâtons-nous de le préciser). Mais accordons à M. Thierry Maulnier la part de vérité incluse dans son affirmation : reconnaissons volontiers avec lui que la pensée grecque et le gouvernement romain ont été, en fait, des facteurs prépondérants de civilisation.

Fort de notre acquiescement, il porte aussitôt contre nous sa plus grave accusation : nous n'aurions pas vu que « cette supériorité de fait confère à qui en jouit un droit supérieur », et notre aveuglement vient d'une conception nouvelle de la morale qui a faussé, chez nous, la véritable notion du droit. C'est cette notion qu'il importe de redresser et M. Thierry Maulnier s'y applique :

> Sans doute, le droit n'est pas le serviteur des inégalités naturelles; sans doute il impose au fort le respect du faible et donne au faible des garanties. Encore se fonde-t-il, à l'intérieur des États, sur la reconnaissance tacite, par toutes parties éventuelles, d'une puissance législatrice commune; encore se fonde-t-il, dans les relations internationales sur des conventions et des pactes qui engagent pareillement les parties.

En un mot :

> L'établissement d'un régime de droit suppose une certaine unité du droit, et par là même une certaine unité de civilisation.

Voilà la question nettement posée. Nous répondrons qu'en

effet tout régime de droit suppose une unité entre les parties ainsi régies. Mais cette unité ne peut-elle être nécessairement qu'une unité de civilisation? Nous demandons même si l'unité la plus haute est celle de la civilisation? M. Thierry Maulnier le pense. Serait-il faux de dire qu'une pareille attitude est la négation de vingt siècles de christianisme? Qu'il y ait des inégalités de civilisations et de cultures, nous l'accordons. Que ces inégalités donnent des droits aux peuples supérieurs, nous y souscrivons encore. Mais nous disons que ces droits ne sont pas sans être jugés à leur tour et qu'ils sont soumis à une règle supérieure. Pour autant partons-nous de conceptions *a priori*? Non. Nous nous appuyons sur un fait : *tous les hommes sont appelés à une même destinée.* Le droit du peuple colonisateur — que nous ne nions pas — se fonde sur son aptitude à aider le peuple colonisé à mieux atteindre sa destinée, à l'atteindre plus pleinement. Certains de hausser les épaules : idéologie, disent-ils. Reconnaissons que la question pouvait peut-être se poser si le Christ ne s'était incarné. Sans lui, nous ne saurions pas, à la vérité, de certitude *absolue*, si l'espèce humaine comporte une unité foncière, malgré l'inégalité des cultures. On pourrait en discuter. Le chrétien ne le peut plus. Le Christ, mourant pour tous les hommes, abolissant la distinction entre Grecs et Barbares, voulant faire des deux un seul peuple, nous a manifesté clairement cette foncière égalité de tous.

Point n'est besoin, maintenant, de revenir sur l'erreur idéaliste que M. Thierry Maulnier dans les pages suivantes veut bien nous attribuer : qu'il soit sans crainte : la critique aristotélicienne nous a averti depuis longtemps de nous méfier de nos abstractions et de ne pas croire que des schèmes commodes se retrouvaient semblablement dans la réalité. Encore une fois, si notre morale juge la civilisation, c'est pour la défendre, car nous aussi nous prenons parti pour la réalité, et celle-ci nous oblige à dire que, contrairement à ce que pense M. Thierry Maulnier, la civilisation s'appuie sur la morale chrétienne, et celle-ci à son tour sur un fait de quelque importance : la mort, pour tous les hommes, du Dieu fait Homme.

PHILOSOPHIE ET SCIENCES

A.-J. MAYDIEU, O.P. *La tâche la plus urgente.*

G. MARCEL. *Obstacle et Valeur.*

La parution de l'ouvrage de M. Le Senne fut un des événements philosophiques de cette année, et la collection même dans laquelle il est édité mérite une très sympathique attention. Un doute demeure cependant : cette philosophie de l'esprit conserve-t-elle toujours un sens suffisant de la transcendance de l'Esprit Divin ? Si l'étude que nous publions ici demande parfois à son lecteur un effort assez sérieux de réflexion, chacun comprendra l'intérêt qu'il y avait à connaître, sur ce point, la réponse du philosophe qui décrivit les *Approches concrètes du mystère ontologique.*

ANDRÉ GEORGE. *Chronique scientifique.*

Le noyau atomique.

D. DUBARLE. O.P. *Trois réunions sur des sujets de Philosophie scientifique.*

La Semaine de synthèse.
Le Congrès international de Philosophie scientifique.
Les journées de Louvain.

La tâche la plus urgente

— Voilà déjà longtemps que nous parlons ensemble, et si j'ai retenu l'essentiel de nos conversations, pour affirmer l'urgente nécessité de la philosophie, vous en appelez à l'homme et au chrétien : pas d'humanisme, dites-vous, si la vie intellectuelle ne retrouve l'unité nécessaire à toute culture — pas de théologie vivante, non plus, si nous ne pouvons faire appel à toute l'expérience humaine et parler un langage entendu de nos frères. Dans les deux cas, la métaphysique est requise.

— Je n'ai pas voulu en effet dire autre chose.

— Voilà la déficience mise en pleine lumière ; quelle est maintenant la tâche la plus urgente à accomplir par ceux qui partagent votre façon de voir ?

— Elle découle immédiatement de ce que vous venez de dire : Entre la théologie et les sciences positives est requise une discipline d'ordre proprement humain qui coordonne les acquisitions scientifiques, les unifie, et du même coup dispose pour l'étude de notre foi les concepts humains. La tâche la plus urgente est la constitution d'une science *métaphysique.*

— Bornons notre dispute pour ne pas nous laisser entraîner trop loin et laissons, si vous le voulez, les rapports de cette métaphysique avec une théologie surnaturelle. Je vous avoue que l'avènement de cette nouvelle science est loin de me rassurer. Unifiant les sciences positives, elle est appelée à les juger. Comment admettre la régence de cette science étrangère aux préoccupations du savant ?

— Il n'est que de la bien concevoir. La métaphysique ne peut tenir sa place qu'en fuyant tout dogmatisme. Sa vertu propre est l'humilité. Pour remplir son rôle, il faut que le métaphysicien renonce aux grands exposés, où l'ingéniosité

le dispute à la rêverie : on proclame de nos jours la condamnation de l'idéalisme. Si ce verdict entend affirmer que l'esprit n'est pas réduit à ne prendre conscience que de son activité, mais qu'il est fait également pour atteindre ce qui est, cette condamnation engage le philosophe : ce n'est pas en se laissant emporter par l'imagination qu'il atteindra son objet, c'est en se soumettant très humblement à ce qui est, sous toutes ses formes : tel que les sciences nous le révèlent, que l'histoire nous en fait le récit, que la société nous le manifeste, que la succession même des philosophies, — car elles aussi sont une manifestation de ce qui est, — nous l'atteste, et plus encore, sans aucun doute, tel que nous le montre l'expérience de la vie de notre âme, et cette vie courante que l'activité et le langage des humbles gens nous font rencontrer tous les jours.

— Et voilà que vous me donnez maintenant une crainte inverse : la philosophie se dissout à n'être plus que la mémoire de tout ce qui peut se passer autour de nous. N'est-ce point pareille attitude qui fut cause de son sommeil ? et n'en fût-elle point morte, si Bergson ne l'eût réveillée, lui rappelant sa véritable destinée ?

— Ne vous inquiétez pas. Jamais les paroles de l'Évangile ne furent plus vraies : « Qui s'abaisse sera élevé... Qui perd son âme la sauvera. » Ces lois de l'esprit sont aussi celles de l'intelligence, cette racine de l'esprit. Se soumettant à tout ce qui est, de quelque façon qu'on puisse l'atteindre, la métaphysique retrouve sa vraie grandeur. Pourquoi parliez-vous de mémoire *? Il s'agit de l'évidence, sans cesse renaissante, de l'unité qui commande et inspire toutes nos adhésions : science de ce qui est, la métaphysique est science de l'esprit.*

— Décidément vous tenez à ce mot de SCIENCE.

— Il marque le sérieux et la stabilité de cette discipline de réflexion et d'approfondissement.

— Il en cache toute la vitalité : Rêvez-vous d'une science aussi immuable que l'arithmétique et la géométrie de nos écoles primaires ?...

— Les sciences, elles aussi, ont leur vie. On se plaît à notre époque à le souligner. Mais, il est vrai, plus que toute autre est progressive la connaissance de ce qui est et de l'intelligence elle-même, connaissance née de la rencontre d'êtres en mouvement et de notre esprit changeant... Tous les mots ne doi-

vent-ils pas éclater leur écorce et leur gaine quand nous en usons pour parler de la fine pointe de l'esprit ? Il en est de même du mot « science » quand nous pensons à la métaphysique. Comment revendiquer pour la réflexion sur la vie de l'esprit une stabilité totale ? Ce serait dire que cette vie peut s'arrêter, ce serait croire que cette réflexion peut être parfaite. Ni l'un ni l'autre ne sont vrais. Se pénétrer totalement, Dieu seul en est capable, et arrêter la vie de l'esprit, c'est la tuer. L'unité n'est pas totalement absente cependant de la succession de nos connaissances, pas plus que de leur multiplicité, mais, nous l'avons déjà dit, elle y est proportionnelle, analogue. Elle réclame des énoncés précis, mais dans une vie de l'esprit attentive à suivre leur progression. La science métaphysique, plus que toute autre, demande à être vécue : c'est la noble mission du philosophe de veiller sur son unité perpétuellement renaissante.

A.-J. Maydieu, O. P.

Obstacle et Valeur

Certes le *Devoir* était déjà un ouvrage remarquable, mais il me semble que le nouveau livre de M. René Le Senne, qui a paru il y a quelques mois, sous le titre *Obstacle et Valeur*, dans la collection Philosophie de l'Esprit (1), est d'une qualité nettement supérieure et présente à certains égards une importance décisive.

Le moins qu'on en puisse dire, c'est que pour la première fois les thèmes essentiels du néo-hégélianisme anglais y sont pleinement assimilés par la pensée française. Mais il y a plus : quelle que soit l'étendue de la dette contractée par M. Le Senne envers Bradley, qu'il cite à maintes reprises, et peut-être aussi envers Bosanquet, je ne suis pas sûr qu'en dernière analyse l'orientation de sa pensée ne soit pas assez différente. L'accent personnaliste est ici beaucoup plus fort ; à certains égards *Obstacle et Valeur* se rapprocherait davantage des ouvrages de Royce. Mais il faudrait à mon sens parler ici plutôt d'affinités que d'influence. Il n'y a guère dans la France d'aujourd'hui de philosophe plus authentique que M. Le Senne ; je dirais volontiers qu'ici l'innéité philosophique apparaît à chaque ligne. Et je regarde pour ma part comme proprement scandaleux qu'une chaire à la Sorbonne n'ait pas été offerte à ce penseur vigoureux, subtil et profond. Cette anomalie, j'en suis persuadé, ne s'explique que par des considérations politiques ; on ne pardonne pas en

(1) Éd. Montaigne.

Sorbonne à M. Le Senne ses convictions essentiellement spiritualistes et ses sympathies pour le christianisme. Il suffit de causer avec un étudiant pour savoir à quoi s'en tenir sur le néant des études de philosophie dogmatique à la Sorbonne. Il n'y a sans doute pas eu depuis cinquante ans de moment où le niveau ait été aussi bas. Ceci est une simple constatation; et le déni de justice dont M. Le Senne a été victime lors du remplacement de M. Thamin illustre trop clairement une situation générale dont on ne peut s'exagérer la gravité.

Je ne puis songer à donner ici un exposé complet des vues étonnamment riches qui sont présentées dans *Obstacle et Valeur.* Mon ambition se bornera à tenter de mettre en lumière un certain nombre de points essentiels et en même temps à poser à l'auteur quelques questions qui me semblent importantes.

***

Expérience et Dialectique

La philosophie pour M. Le Senne c'est la description de l'expérience; mais le terme de description ne doit pas être pris ici dans l'acception que lui donne Royce quand il l'oppose à celui d'appréciation. Il ne faut pas se figurer la description comme une schématisation; car en réalité elle oscille entre deux limites; celle où le décrit et le décrivant tendent à coïncider — celle au contraire où ils sont à tel point hétérogènes l'un à l'autre que le décrivant tend à n'être plus que l'index qui oriente vers le décrit. La première se confond avec la matérialité, la seconde est désignation allusive ou même épreuve. « Ce mot, observe M. Le Senne, a l'avantage de convenir aussi

bien à une perception discriminée, puisqu'un photographe compte et montre des épreuves, à une expérimentation, puisqu'on fait l'épreuve d'un acier, d'un pont, d'une machine, qu'aux plus intimes des mouvements spirituels, puisqu'on réserve le nom d'épreuves à ceux qui nous ébranlent le plus violemment » (p. 43-44). Je noterai en passant que nous saisissons ici sur le vif ce qu'il y a d'original et d'audacieusement synthétique dans le mode d'exposition de M. Le Senne. J'avoue d'ailleurs que je ne suis pas absolument convaincu de la valeur du rapprochement opéré ici entre l'épreuve photographique et l'épreuve morale par exemple. Mais ce point à lui seul demanderait à être examiné de près. Contrairement à Royce d'autre part, il faut dire que la description au sens universel, si elle est une connaissance, enveloppe aussi une préférence, et qu'elle « nous met au croisement d'une donnée et d'un vecteur de valeur » — étant bien entendu d'ailleurs que nous pouvons considérer séparément l'une et l'autre, mais au prix d'une abstraction que la philosophie se doit de dénoncer. La description se confond donc ici avec l'acte de conscience lui-même, dont l'essence est toujours d'opposer une donnée à une autre. « C'est un acte de conscience qui pose 4 comme double de 2, mais c'en est un aussi qui symbolise la tristesse par une marche funèbre » (p. 46). Une philosophie de l'expérience n'est pas un empirisme ; car l'empirisme résulte de ce qu'on peut appeler « une détotalisation, ce nom désignant l'opération qui consiste à passer de la considération d'un tout à celle de ce tout privé d'une de ses parties, sans cesser d'attribuer au tout mutilé le nom et les propriétés du tout primitif » (p. 27). Cette détotalisation a présenté ici des caractères différents suivant les types de rationalisme auxquels les empiristes s'attaquaient pour les limiter. On peut observer d'autre part

que suivant qu'il s'offrait à des consciences étroites ou larges, il a servi de façons opposées. « Brutal, il se rapproche de la perception et se matérialise ; en s'assouplissant et en se dynamisant au contraire, il s'intimise. » Mais il convient de souligner particulièrement « la partialité d'un empirisme scientifique qui, subordonnant le respect de l'expérience à ses exigences propres de schématisation et de mesure, finit par restreindre l'expérience à celles qui se donnent dans des laboratoires, entre des appareils, et s'y expriment dans un formalisme mathématique... ». « Il ne se passe qu'assez peu de choses dans un laboratoire ou sur une table d'Académie : l'aurore boréale, la découverte de l'Amérique, Waterloo, le dévouement d'un sauveteur, l'assaut de l'Everest, se sont faits et se font ailleurs... A vouloir se limiter à l'expérience scientifique, c'est l'expérience presque entière qu'on finit par expulser de la connaissance au nom de l'expérience. La philosophie doit donc être la protestation ordinaire de l'esprit contre le positivisme » (p. 29-30). C'est de l'expérience sans spécification qu'il faudra partir, sans jamais oublier que « la poésie, le système de Spinoza, la dialectique de l'argument ontologique, un coucher de soleil, la colère, la vie de saint Jean de la Croix, la flânerie, sont aussi indiscutablement des expériences qu'une mesure au cathétomètre » (p. 31).

« Jamais nous ne pourrons, sauf par abstraction, pratiquer une coupure absolue entre la conscience intuitive, spontanée, affective, et la conscience intellectuelle, réflexive, analytique ; mais nous serons en droit de distinguer deux espèces d'opérations suivant que l'expérience offrira des tracés plus localisés ou définis ou des évolutions plus près de se perdre dans la continuité affective » (p. 50). Les premières sont des dialectiques ; certaines d'entre elles seront illusoires, c'est-à-dire sté-

riles ; d'autres au contraire se révéleront d'une fécondité presque infinie. Les secondes, où la richesse du contenu dynamique semble noyer la dialectique qui en dessine le mouvement, sont des démarches émotionnelles. Dialectiques et démarches se contaminent d'ailleurs réciproquement. C'est dans l'entre-deux où elles confluent que se situe la philosophie de R. Le Senne, à égale distance par conséquent de la dialectique hamelinienne et de l'intuition bergsonienne. L'insuffisance d'Hamelin consiste en ce qu'il décrit non la vie de la conscience elle-même dans ses débats et ses méandres, « mais un extrait soudé vers le bas, s'épanouissant vers le haut des modèles dynamiques que doivent inspirer les opérations rationnelles de l'esprit. Il descend au-dessous de la conscience en tant qu'il n'en reconnaît que les principes élémentaires. L'intuitionnisme bergsonien, par contre, plus soucieux de recommander l'intuition célébrée dans sa perfection idéale que de multiplier les intuitions, cède en quelque mesure à la tentation de remplacer le terrestre par le céleste » (p. 37) ; il nous élève au-delà de notre propre existence. « Dans les deux cas, bien que sous des formes opposées, la valeur triomphe sans que personne ait combattu pour elle » (p. 52). Cette dernière phrase est singulièrement caractéristique, il me semble : « La largeur de l'esprit, écrit encore M. Le Senne, n'est pas faite pour le dissoudre mais pour l'épanouir. » Il faudra donc mettre à la place qui leur revient, « en face des opérations de négation et de dévaluation, les dialectiques de convergence et de consolidation qui en tous les domaines manifestent la valeur de la création en liaison avec celle de la critique » (p. 55).

« De ce point de vue il ne sera pas question d'opposer à la transcendance une simple fin de non-recevoir ; la vérité de la transcendance sera la valeur de l'allégation

de transcendance, traitée elle-même comme donnée d'expérience. Cette allégation amène le moi à se dynamiser en jetant son regard dans une perspective indéfiniment ouverte ; puis à reconnaître au principe de ce dynamisme une puissance en droit infinie qui l'enlèvera à la détresse. Dès lors la chose en soi ne lui paraît plus que l'ombre, objectivement portée et arbitrairement réalisée, d'une Infinité immanente à l'expérience elle-même » (p. 19).

Ici reconnaissons qu'il nous est difficile de ne pas éprouver de prime abord une impression d'ambiguïté. De quelle expérience s'agit-il? A tort ou à raison, nous sommes enclins à rapporter une expérience à ce sujet déterminé ; il nous semble qu'une expérience est par définition l'expérience de quelqu'un en particulier. En est-il ainsi pour M. Le Senne, et ce sujet, dans ce cas, quel est-il? Je ne crois pas à vrai dire qu'à ces questions brutales il puisse apporter une réponse directe et univoque.

Il s'évertuera à montrer successivement :

1° Qu'il n'y a pas d'expérience sans une multiplicité au moins à quelque degré irréductible, car l'un pur supprimerait toute description.

2° Que toute multiplicité suppose l'unité à la fois comme élément et comme totalité et même à titre d'exigence idéale.

3° Que l'expérience, qui exclut ainsi l'émiettement d'une part, la fascination pure de l'autre, ne peut pas être non plus conçue comme un monde massif, d'un seul tenant et affectant une systématicité parfaite. « Les métaphores architectoniques, dit admirablement M. Le Senne, doivent tenir moins de place dans la philosophie que les métaphores orchestiques. Si l'idéal de l'intelligence pouvait être atteint, il supprimerait l'intelligence.

Elle n'est pas une abdication, elle est une vie qui s'adapte ce qu'elle découvre pour inventer » (p. 70). « Il y a donc du non être dans l'expérience, et du non être qui est éprouvé comme être. On n'en peut douter que parce que, par une purification implicite et indue, on substitue au non être le néant absolu. Partout l'expérience nous fait ressentir le vide, la solitude, le passé, l'avenir, le perdu, le détruit, l'oublié, l'escompté, l'erreur, l'illusoire, bref, l'autre-en-tant-qu'autre » (p. 74). C'est, il me semble, le μή ὄν par opposition au οὐκ ὄν. Il convient de dénoncer à cette occasion le caractère partiel, tendancieux des « dialectiques d'aplatissement », dont le propre est de présenter toute réalité comme se déroulant sur un plan parfaitement uni et d'assimiler les unes aux autres, en raison de l'identité des contenus, des expériences dont les orientations et les valeurs sont inverses. M. Le Senne a admirablement mis en lumière le rôle que jouent ces « dialectiques d'aplatissement » dans un certain optimisme laïque et démocratique qui, sur la destruction préalable des valeurs réelles, édifie des pseudo-valeurs qui ne sont à la lettre que des déchets. En soi ces observations sont importantes : dans quelle mesure nous aident-elles à résoudre le problème que nous posions tout à l'heure? Pour qualifier l'unité de l'expérience nous pourrons nous servir de termes de relation-âme par opposition à ceux de relation-norme ou de relation-structure qui conviennent à la relation telle que Hamelin l'a conçue. « Ce qui importe plus que la relation, dit M. Le Senne, c'est la vie de la relation » (p. 84). Contre Hamelin il y aura donc lieu de mettre en lumière « l'aspect existentiel de l'expérience, par lequel celle-ci déborde et domine toute donnée existante. Par exemple, l'expérience de l'invention est bien autre chose que la constatation et le dynamisme des données intellectuelles que l'analyse pourra y reconnaî-

tre ». Dans sa gestation « les facteurs historiques sont inséparables des facteurs catégoriaux ». Plus généralement nous ne devrions jamais oublier que « toute réductibilité suppose la distinction entre le donné avant réduction et le donné après réduction ». De ce point de vue l'objectivation de la relation-âme en relation-structure n'est qu'une démarche parmi d'autres qui demande à être constatée et *évaluée* comme les autres. On comprend par là ce que veut dire M. Le Senne quand il dit que la relation-âme est idéo-existentielle. Il lui sera facile, de ce point de vue, de montrer tour à tour que l'unité de l'expérience n'est ni une somme, ni le monde, ni la substance, ni une forme, ni un équilibre, ni l'être, car l'être n'est que la positivité commune de l'essence et de l'existence, et l'expérience comporte aussi la négativité comme donnée. Elle n'est pas non plus un moi — car il ne peut y avoir qu'une expérience, or celle de Pierre n'est pas celle de Paul et s'oppose à elle. Le sujet transcendantal ne nous fournira pas non plus la solution cherchée, car il est une spécification du moi et par là même plus étroit que lui. Nous ne saurions non plus identifier l'unité de l'expérience avec Dieu, car ainsi nous ratifierions ou diviniserions tout ce que l'expérience embrasse de plus cruel et de plus odieux. La solution, selon moi, je l'avoue, toute verbale, à laquelle s'arrête M. Le Senne consistera à nommer cette unité d'un mot qui maintienne « la solidarité tantôt unifiante tantôt discriminatrice entre l'unité de l'expérience et la suite des expériences » ; c'est-à-dire à s'arrêter sur le terme Je qui, tout en étant aussi proche que possible du « il y a », permet cependant « l'apparition de la personnalité en ouvrant la série des pronoms personnels ».

Mais l'unité requise semblait devoir être omnicompréhensive ; c'est un caractère qu'il me paraît quant

à moi tout à fait impossible d'assigner au Je. L'objection au nom de laquelle M. Le Senne avait écarté le *moi* ne paraît ici pouvoir être laissée de côté que parce que le Je est, si j'ose dire, en deçà de la dialectique par laquelle il se convertira en moi. Mais cette dialectique intervient nécessairement, il me semble, pour que je puisse penser le Je comme unité compréhensive, comme unité de l'expérience et non comme simple pédale, ou comme « Begleitungseinheit ». Sans doute faudrait-il pour résoudre ce très grave problème pousser la critique plus loin que ne l'a fait M. Le Senne. Je tendrais à croire qu'il n'y a que *des* expériences, dont chacune est l'expérience de quelqu'un ; et que si nous voulons nous élever au-delà de ce morcellement — mais le pouvons-nous ? — c'est la notion même d'expérience qui se révèle contradictoire ou à tout le moins inhypostasiable. Disons encore que l'unité de l'expérience, quoi qu'en dise M. Le Senne, ne peut être qu'un idéal et qui en se réalisant changerait de nature. Car en Dieu, en qui s'achèvent toutes nos pensées, l'expérience n'est plus et ne peut plus être expérience ; et j'incline à croire quant à moi que l'art lui-même pointe déjà vers ce mystérieux au-delà de l'expérience, ce « Jenseits der Erfarhung » dont M. Le Senne conteste jusqu'à la possibilité. Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à sa solution, il me semble que ces deux mots *le je* sont irrémédiablement contradictoires. *Je* est par essence insubstantivable ; converti en substantif, il devient *le moi*. Dès lors cette expression ne traduit qu'une aspiration, et en même temps l'impossibilité où celui qui tente de la formuler se trouve être de la satisfaire.

M. Le Senne nous parlera tour à tour de l'universalité et de la sublimité du Je. Sur le premier point pas de difficulté ; mais ce caractère est celui du sujet transcendantal que l'auteur prétend transcender. Quant à la subli-

mité du Je, c'est l'aspect par lequel il appréhendera comme ensemble inanalysé l'existence ou quelque existence. « Le Je ne serait que l'un objectif, si autour de ce centre, où toute conscience se ramasse quand elle se pense, il n'y avait un halo existentiel qui permette de distinguer le pensant du pensé » (p. 109). Laissons de côté le terme même de sublimité qui me paraît étrange et inadéquat ; on ne peut contester le fait qu'une expérience en tant que telle présente cet aspect existentiel ; et les illustrations que nous en donne M. Le Senne sont en général tout à fait propres à éclairer sa pensée. Je ne puis assez marquer mon adhésion à des formules telles que celle-ci : « Il est impossible de reléguer le mystère, extérieur ou intérieur, dans une zone interdite, au bord de laquelle on s'arrêterait comme devant l'océan. Il s'insinue dans toutes les démarches de la pensée, comme l'expérience même au cœur de l'empirique (p. 113)... Intermédiaire entre ce qui est moins et ce qui est plus que des déterminations, la sublimité entraîne cette conséquence, valable pour toute l'expérience, qu'elle est toujours indécise. On peut parler de sa nature, à raison des déterminations qui s'y esquissent et de l'universalité de droit qui leur permet d'apparaître ; mais comme elles n'atteignent jamais qu'à une semi-consolidation, l'indétermination demeure, tantôt pour les noyer de sa pénombre, tantôt pour les éclairer de son éclat. Grâce à elle, le Je de l'expérience s'oppose initialement au dogmatisme pur par une puissance essentiellement critique » (p. 115). Tout ceci est excellent, mais à mon avis perd toute sa signification à partir du moment où, perdant de vue les implications d'*une expérience en général* (qui par essence est singulière), on prétend définir l'Expérience appréhendée dans son unité prétendue.

Je n'insisterai pas sur l'ensemble d'analyses d'ailleurs

fort précieuses auxquelles procède M. Le Senne pour montrer comment s'opère le passage de l'indivision du Je dans la spontanéité naïve à une réflexion qui n'est rendue possible que par une fêlure elle-même provoquée par l'obstacle. « Une corde du violon casse pendant que le violoniste joue, écoute et vit la sonate ; une parole révélant l'indifférence déchire le cœur lyrique de l'amant ; l'accident d'une personne chère anéantit la joie de vivre ; un fait interrompt l'exploitation d'une hypothèse en la démentant ; la pensée de la mort réveille de toute espérance » (p. 146). Dans tous ces cas, la détermination sera sentie comme limite avant d'être connue dans sa nature de détermination ; mais l'unité précise du fait se substituera en fin de compte à l'unité diffuse du malaise. On voit par là comment le dualisme de l'objet et du sujet sera appelé à perdre dans le champ de la connaissance théorique son essence primitivement dramatique. Je n'insisterai pas non plus ici sur les pages à tous égards remarquables d'ailleurs où M. Le Senne montrera comment l'urgence, phase initiale de l'expérience humaine, fera place peu à peu à la connaissance froide. Les observations les plus fécondes abondent d'ailleurs dans cette partie du livre. Je me bornerai à citer les remarques suivantes sur la *cause* : elle est dans la connaissance froide, le souvenir même de l'obstacle, mais c'est de l'urgence elle-même qu'elle reçoit ses caractères principaux : « d'abord d'être indépendante du moi, puis de s'isoler du reste des choses où elle devrait être indiscernable, enfin de se présenter comme ayant la vertu propre d'engendrer l'effet » (p. 291). Observons ici que si la détermination présente un aspect à quelque degré positif, c'est par l'intervention en quelque sorte secrète de la valeur. Nous sommes ainsi amenés à aborder les rapports qui, dans la pensée de M. Le Senne, lient détermination et valeur.

Détermination et valeur

Le premier caractère de la détermination, c'est l'eccéité.

« Le moi montre ; et ce qu'il montre est ce que c'est, et non autre chose » (p. 162). Il est bien entendu d'ailleurs qu'avant de montrer il a fallu qu'il subisse, mais le propre de la détermination est d'être repérée ou repérable ; elle ne se confond avec la chose qu'à la limite, si le moi se laisse fasciner par celle-ci. Normalement « elle est le sujet et l'attribut de tout emploi de est » (p. 163). En plusieurs sens elle est négative : elle est *omissive* puisqu'elle n'est pas ce qu'elle n'est pas ; elle devient *prohibitive* en tant qu'elle joue le rôle de matière, qu'elle résiste au moi, qu'elle est non-plastique ; elle peut devenir *polémique* lorsqu'elle tend à refouler activement un mouvement créateur ; elle peut enfin devenir *tyrannique*, elle le sera en particulier chaque fois qu'une idée sera considérée indépendamment de la position prise par le moi dans son rapport avec elle. Mais il est bien clair que cette négativité n'est en rien séparable d'une posivité qui la rend possible. M. Le Senne note avec beaucoup de subtilité que la détermination est toujours « la relation d'une opacité et d'une transparence. En tant que détermination elle est analysable, intelligible jusqu'à un certain point, la pensée mord sur elle... Mais si l'intelligence y pénètre, c'est pour se heurter bientôt à une résistance qui empêche de pousser l'analyse plus avant » (p. 168). On exprimera la même idée en disant que toute détermination est à la fois intellectuelle et sensible. Il faut observer enfin, d'une part, que toute détermination est insuffi-

sante, et, d'autre part, que cette insuffisance peut affecter deux formes tout à fait distinctes : l'une est l'insuffisance de chaque détermination par rapport à une autre détermination ; c'est elle qui fonde l'*appel* au sens hamelinien du terme. L'appel « chasse d'une détermination, mais reste enfermé à l'intérieur de la détermination en général » (p. 171). L'*influence*, au contraire, c'est la détermination en tant qu'elle éprouve l'être, ou d'ailleurs aussi bien — et la possibilité même de ce renversement terminologique est instructive — en tant que l'être l'éprouve. M. Le Senne ira jusqu'à dire que l'influence des déterminations est la conscience même en tant qu'elle est pure, car « si je me distingue de ce que je vois, touche, compte, discrimine, je ne me distingue pas de l'admiration, de la joie, de la peur, bref de l'épreuve indivise que j'en fais » (p. 173). Ceci, remarquons-le, un Paul Valéry le nierait, mais cette négation impliquerait la méconnaissance du caractère idéo-existentiel par lequel nous avons vu que le Je ou la relation-âme se définit. Et je pense quant à moi qu'il faut accorder sans hésitation à M. Le Senne qu'une philosophie qui refuse de recourir à toute considération d'influence s'emprisonne dans l'abstraction, s'engage dans une impasse. « Tant qu'on reste sur le plan idéel où une détermination détermine l'autre, c'est la conscience elle-même qu'on élimine » (p. 174). Il n'y a pas, ajouterai-je, que le matérialisme du XIXe siècle pour mener aux aberrations épiphénoménistes.

Entre détermination et valeur, la corrélation sera celle même qui lie et oppose l'idéal et l'existentiel. « L'influence elle-même nous mène à l'existence, absolument considérée, sans laquelle la détermination ne serait pas l'existant, mais le non-existant, c'est-à-dire sans laquelle elle serait sans consistance, sans efficacité, sans influence, bref, sans valeur » (p. 175). Si la valeur est un néant de

détermination, c'est un néant positif, ou « plus que positif ».

Il semble qu'ici, comme si souvent chez les phénoménologues, le mot exister tende à être pris dans le sens que nous lui donnons communément lorsque nous disons par exemple d'un livre ou d'une œuvre d'art : « cela existe » ou « cela n'existe pas ». Là est le registre où existence et valeur tendent à coïncider, sans se confondre jamais cependant. (Nous pourrons sans contradiction affirmer d'une œuvre que sans doute elle n'est pas bonne, mais que du moins elle *existe*. Ceci est instructif ; poser cette *existence*, c'est situer l'œuvre sur un plan où la question de valeur pourra du moins se poser.) L'influence telle que M. Le Senne l'a définie ne peut se réaliser que là où il y a *existence* au sens que je viens d'indiquer ; mais ici l'*existence* s'oppose à l'insignifiance radicale. Et le problème se poserait de savoir si le radicalement insignifiant peut exister, au sens courant de ce mot.

« L'existence, dira M. Le Senne, est... une valeur et même la seule valeur, puisque, comme la jument de Roland... tout ce qui pourrait valoir ne vaut rien si l'existence ne lui est pas donnée » (p. 180). Il convient d'ajouter que lorsque nous pensons à l'existence, « nous considérons une valeur diminuée devenue objet de connaissance théorique, une valeur de moins d'ardeur, d'expansion débile, prête déjà à défaillir » (p. 181). L'auteur multiplie d'ailleurs ici — et comment le lui reprocher ? — les formules *non-superposables*. C'est ainsi qu'il définira aussi l'existence comme une coupe dans la valeur (p. 180) et dira ailleurs que l'existence se présente dans l'intervalle entre la valeur infinie et le néant, ayant avec eux cette essence commune de nier la détermination (p. 181). Dans tout cela subsiste à mon sens un certain flou qui n'est d'ailleurs sans doute pas absolument inéliminable. « La

valeur, dit excellemment M. Le Senne, est atmosphérique, parce qu'elle n'est pas faite de parties, elle ne s'enferme pas dans des contours, elle imprègne, se diffuse » (p. 176). Je dois dire que ces caractérisations à mes yeux présentent surtout une portée négative ; elles visent à marquer avec un maximum de netteté l'impossibilité où nous sommes de traiter la valeur comme une détermination. Quand M. Le Senne rappelle qu'elle est toujours bipolaire et orientée, il risque au contraire de nous faire retomber dans les catégories qu'il s'est d'abord évertué à transcender. Ici apparaît mieux que partout ailleurs l'instabilité essentielle de toute philosophie qui prend son point d'appui au-dessus de la sphère des déterminations — ou plus exactement les résistances qu'inévitablement le langage lui oppose avec l'imagerie plus ou moins surannée qu'il véhicule.

« La valeur, dit encore M. Le Senne, est absolue ou n'est pas la valeur » ; absolu signifie ici « non rapporté à autre chose que soi ». « En se pluralisant, et par là même en tombant sur le plan de l'idéel, la valeur devient grandeur », donc se dégrade et en fin de compte se nie. Ceci est, je crois, indéniable. Mais pouvons-nous accorder à l'auteur que la valeur soit, comme il le dit un peu plus loin, « la connaissance de l'Absolu » ? (p. 181). Il entend par là que là où est la valeur, « elle doit dissiper toute espèce de doute sur elle-même ». Cette glose est acceptable — je doute que la formule le soit, d'abord parce qu'en aucun sens, il me semble, la valeur ne peut être assimilée à une connaissance. Et paradoxalement, ce qui le prouve, c'est justement le fait que la connaissance, que le connaître, *a* une valeur. Je ne puis m'empêcher de craindre que, dans toute cette zone centrale de l'ouvrage, l'élaboration philosophique ne soit pas encore poussée assez loin. Mais l'auteur a le mérite insigne de nous orienter, de nous dési-

gner un chemin à suivre, dont il n'est peut-être d'ailleurs pas encore entièrement en mesure de repérer le tracé exact. Peu importe. Nous chercherons avec lui. L'entreprise est ardue, et ce ne sera pas trop d'un concours de bonnes volontés et — pourquoi pas? — même d'intuitions, pour la mener à bien.

En réalité, « aucune idée de la valeur n'est la valeur » (p. 184). Formule en apparence décevante, mais en réalité singulièrement profonde, et qui par avance nous met en garde contre des idolâtries d'essence au fond passionnelle. « Du point de vue de l'homme, tous les indices de la vérité et de la valeur ne sont que les approches et les auxiliaires d'un sens de la valeur dont la sûreté et la délicatesse doivent croître avec la participation même de la valeur absolue. » (*loc. cit.*)

Il est manifeste à mes yeux qu'ici l'auteur tend à transférer à la valeur les caractères que la métaphysique traditionnelle a toujours imputés à l'être. Ceci apparaît en pleine lumière lorsque M. Le Senne met l'accent sur ce qu'il appelle la *suffisance* de la valeur (suffisance ayant ici le sens d'αὐταρκία). « La détermination est insuffisante parce qu'elle attend des autres déterminations un complément indéfini, et de la valeur l'existence ; suffisante doit être la valeur qui donne la liaison et l'ordre aux déterminations et y ajoute l'existence en se la donnant à elle-même. La suffisance exclut tout maximum, puisqu'un maximum serait aussi un arrêt, une suspension d'efficience; mais si l'âme humaine n'est pas faite pour se métamorphoser en chose, mais pour connaître la vie créatrice, dont l'essence est de ne pas manquer de ce qu'elle produit, de s'enrichir en donnant, des mots comme « expansion, exubérance généreuse », sont les meilleurs pour qualifier cette expérience, mêlée d'appropriation et d'ouverture, au cours de laquelle la valeur se donne à

nous, avant de manifester sa présence aux autres par les déterminations qu'elle fait émaner d'elle. De sa présence vivifiante, suivant la solidarité de l'existentiel et de l'idéal, se diffuse une contagion de joie et d'élan, et s'irradie une gerbe d'idées et de choses. On entre dans la valeur par le devoir ; mais on sort du devoir dans la valeur » (p. 185).

Texte magnifique et qui traduit avec une sorte d'allégresse entraînante le mystère central de l'expérience spirituelle ; et j'aurais souhaité pouvoir citer intégralement l'admirable développement sur le bonheur qui vient préciser le sens de ce mot un peu ambigu de suffisance. « Le bonheur est où nous n'avons plus besoin de rien, où toute détermination est la bienvenue sans qu'aucune nous manque, où la mort n'est plus qu'un événement de la conscience comme les autres, où le moi ne se sent pas plus lié à ce corps que la mort affectera qu'à un vêtement ou une voiture... Quand nous demandons au bonheur s'il est le bonheur, c'est que la valeur nous dit adieu » (p. 189).

Je dois dire que la seule gêne que j'éprouve ici tient à l'emploi du mot valeur. Je me demande si, par un glissement insensible, M. Le Senne n'est pas conduit ici à prendre ce terme dans une acception qui n'est plus à proprement parler la sienne. Il faut ici procéder très prudemment, car le terrain reste mal repéré. Je ne crois pas qu'on puisse tout à fait séparer valeur et évaluation ; mais l'évaluation est un jugement et tend par là même à emprunter la voie — ou à se mouvoir dans le cercle — des déterminations. Peut-être pourrait-on dire encore qu'elle tend à convertir en détermination quelque chose qui par essence transcende la détermination (mais qui dans cette mesure est plus que valeur, est source de valeur). Il me semble, pour tout dire, que M. Le Senne

est porté à confondre — ou simplement à identifier — la valeur et la source métaphysique et irreprésentable, impensable même en quelque manière, d'où la valeur émane. J'exprimerais ceci encore d'une autre façon : quoi qu'on fasse, dans valeur il y a *valoir*. Mais n'est-on pas en droit de penser que l'idée d'un *valoir* absolu est contradictoire? Et peut-être, sans que j'ose encore tout à fait l'affirmer, ceci serait-il en quelque manière symétrique des remarques que j'ai présentées plus haut au sujet de l'expérience. Une expérience absolue est plus qu'une expérience — donc n'est plus une expérience ; un valoir absolu n'est plus un valoir ; parce que, quoi qu'on fasse, tout valoir implique une *référence à*, ou encore un *pour* ; disons, en un langage plus métaphysique et plus rigoureux, une altérité. L'absolu seul est pour soi ; et ici le mot *pour* perd sans nul doute son sens radical ; il n'a plus qu'une signification analogique. Il faudrait reprendre à la lumière de ces observations le texte sur la suffisance que j'ai reproduit plus haut. Je ne pense pas que ce soit la valeur qui se donne à nous ; c'est plutôt la vie créatrice dont M. Le Senne a parlé un peu plus haut — cette vie qui est l'être même. C'est, j'en suis convaincu, en fonction de l'Être, de la plénitude de l'Être, que nous pouvons saisir le bonheur dans son essence supra-objective, supra-relationnelle. Il se pourrait d'ailleurs qu'entre cette façon de voir et celle de M. Le Senne la différence fût en quelque sorte évanouissante ; je n'en suis pourtant pas certain — et je ne puis à tout le moins m'empêcher de redouter qu'une philosophie qui pose le primat métaphysique de la valeur ne soit condamnée à dériver insensiblement vers un subjectivisme dont il est par ailleurs tout à fait clair que M. Le Senne serait le dernier à s'accommoder.

On ne peut à coup sûr qu'être d'accord avec lui, lorsqu'il nous rappelle que la valeur est inséparable de la

communion, de même que la détermination est inséparable de la communication. Mais peut-être faudrait-il ici encore pénétrer plus avant. Quand on serre de près le texte de M. Le Senne, il me paraît laisser voir un certain flottement dont il y aurait lieu de chercher soigneusement l'explication. « Puisque la valeur, écrit-il, est la relation interexistentielle qui unit non des termes mais des personnes, elle ne peut avoir de sens que pour elles » (p. 192). Cette formule en soi ne me choque pas, mais elle confirme les remarques que je présentais plus haut, en ce sens qu'elle met en lumière à la fois l'élément de référence que la valeur comporte inévitablement et qui ne permet guère, semble-t-il, de la traiter elle-même comme un absolu — et le fait que la valeur, pour employer un mot familier à M. Le Senne, est infailliblement *contaminée* par la détermination.

Ces difficultés me semblent plutôt s'aggraver lorsqu'on étudie de près les textes dans lesquels M. Le Senne cherche à préciser les rapports entre Dieu et le moi.

Le chapitre sur le *double cogito*, qui a justement pour objet de mettre au point ces relations, renferme des analyses phénoménologiques du plus grand prix. Je vise ici en particulier les développements si concrets sur le détail et sur l'atmosphère. Analysant la phrase célèbre d'Amiel : « Tout paysage est un état d'âme », l'auteur montre comment ici « le moi spécifie le Je, relation idéo-existentielle, en circulant de la discrimination, sans laquelle il n'y aurait pas de maisons, d'arbres, de routes, pour garnir le paysage, à une impression indivisée qu'il appelle sa sensibilité. Il y a donc deux termes ; mais l'un de ces termes est idéel, c'est un détail : les parties peuvent en être énumérées, dénombrées ; l'autre est existentiel, c'est une atmosphère, où tous les détails viennent se confondre dans une totalité originale, mais sans parties » (p. 96). On

devra distinguer deux démarches de sens opposé suivant que le moi se porte de l'atmosphère vers le détail (extraversion) ou du détail vers l'atmosphère (introversion). « En tant que le moi comprend le détail » (mieux vaudrait dire : se prête à une détermination spécificatrice), « il sera dit *moi perceptif* et *expressif*, *moi public* ; l'atmosphère constitue au contraire l'intimité, le *moi privé* ». L'extraversion nous est naturellement plus facile que la démarche inverse ; mais seule l'introversion « donne un contenu aux mots de remords et d'amour ». C'est en vain, M. Le Senne le montre avec force, que l'on tentera de discréditer l'intimité en en faisant une confusion de déterminations. D'une façon générale on pourra dire à la fois que la liberté est « la prévalence de l'existence sur le détail » et « la révélation de la valeur, aux autres par l'invention, dans l'intimité par l'expérience de l'aisance et de l'abondance ».

Je commence par contre à faire des réserves lorsque je vois M. Le Senne déclarer que « la liberté, où elle s'accomplit, concilie Dieu et le moi dans l'amour de la valeur » (p. 213). Une telle formation rejoint la phrase où l'auteur déclare que « Bradley a définitivement montré que tout jugement porte sur l'absolu » et que « l'absolu c'est la valeur » (p. 194). Je ne reviendrai pas sur les objections qui ont été présentées plus haut. Il est clair qu'un Dieu présenté comme corrélatif du moi au sein de la valeur, c'est-à-dire de l'absolu, se nie lui-même pour nous en tant que Dieu. Lorsqu'il considère la relation de Dieu et du moi, M. Le Senne s'efforce d'établir que Dieu est intérieur au moi en un triple sens.

1° D'abord il doit soutenir — en tant qu'elles sont positives — les déterminations qui servent au moi de structure.

2° Dieu n'est pas seulement au principe de notre nature, il est aussi au principe de notre existence, faute

de quoi le moi ne serait « qu'une fraction arbitrairement découpée de l'objet ».

3° Dieu doit intervenir pour conférer à cette existence bornée la valeur par laquelle elle peut élargir ses limites (p. 219-221).

Dans cet ensemble d'affirmations, l'emploi du mot « doit », je l'avoue, m'inquiète; mais cette inquiétude se précise lorsque je vois M. Le Senne déclarer que les deux termes existentiels, que le double *cogito* oppose et unit, Dieu et le moi « ne peuvent être considérés et n'existent que par leurs rapports » (p. 224). Par là se trouve en effet fondée une dialectique purement immanentiste qui aboutira à cette conclusion si dangereusement ambiguë que « l'idée de Dieu-sans-nous ne peut être qu'une fiction limite » (p. 236), l'idée « qui médiatise notre confiance ultime devant le malheur de l'existence en une puissance que nous croyons nous manquer, mais que nous pensons encore capable de revenir nous assister » (p. 237). « Dieu-sans-nous, dit encore M. Le Senne, est le mythe transcendantal qui est à l'existence ce que le mythe transcendantal du monde ou de la nature est à la détermination (p. 237-238). « Dieu doit être, lisons-nous un peu plus loin, pour que la valeur soit; elle ne serait sans lui qu'une possibilité existentielle » (p. 243-244). L'auteur aura beau ajouter ici que, comme elle, il ne doit être et ne peut être aimé que pour lui-même : il nous donne inévitablement le sentiment que c'est bien toujours à la valeur qu'appartient le primat, que Dieu lui demeure malgré tout subordonné en quelque façon, et que c'est dans la mesure où la réalité de Dieu est impliquée dans la valeur que cette réalité ne peut pas ou ne doit pas être niée. Rappelons-le encore une fois, c'est à la valeur, ce n'est pas à Dieu, qu'appartient la *suffisance*.

Mais comment comprendre que, critiquant le pan-

théisme (p. 251), qui « anéantit la pluralité des consciences particulières dans l'indistinction de Dieu », et fait « disparaître la valeur dans un monde compact », M. Le Senne déclare que Dieu est plus que le principe de l'Être, qu'il est celui de la valeur dont l'être n'est qu'un aspect en relation avec le non-être (*loc. cit.*)? J'avoue que cette affirmation, à mes yeux du moins, se concilie difficilement avec les textes que j'ai cités plus haut. Il est tout à fait certain que M. Le Senne prend position avec la dernière netteté contre l'humanisme. L'humanisme pur (individuel) « tombera toujours, dit-il, dans le naturalisme qui consiste à se laisser porter ou emporter » (p. 259). Quant à l'humanisme social, il oublie que l'homme a la tête plus haute que la société; celle-ci est faite « de préjugés moyens », et « si elle exprime la valeur, c'est sous une forme toujours dégradée » (p. 263). Si, pour un chrétien, la pensée de M. Le Senne se révèle déficiente, c'est en un sens tout différent et beaucoup plus subtil.

Ce que je crois voir, c'est que l'auteur d'*Obstacle et Valeur*, parce qu'il s'en tient à la description de l'expérience (il faudrait parler ici, non de phénoménisme, mais peut-être de *phénoménologisme*), ne peut jamais transcender la dialectique que nous avons vue à l'œuvre et pour laquelle Dieu-sans-nous demeure une limite inaccessible; chose étrange, il lui arrive de s'aventurer un instant au-delà de cette limite extrême, par exemple lorsqu'il dit que « le Je est en Dieu, comme dans le moi » (p. 250-251). Mais le contexte semble montrer que même un panenthéisme strict est ici exclu, puisqu'à la même page nous lisons que le Je comporte deux aspects : « le sujet et Dieu », et aussi que Dieu « à la rigueur n'est ni essence ni existence, et n'est qu'en débordant à chaque instant et de tout point de vue tout ce qu'il est »; formule qui semble l'identifier au dynamisme spirituel lui-même et

qui du coup rend la vie mystique à peu près inintelligible. S'égarerait-on en se demandant si l'erreur ne vient pas de ce que M. Le Senne concentre invariablement sa pensée sur la fonction de Dieu par rapport à une certaine économie métaphysique entendue en un sens d'ailleurs admirablement souple et dégagée de la plupart des postulats séculaires qui en alourdirent et en altérèrent la notion jusqu'à une date relativement récente?

Il faudrait de ce point de vue examiner de très près les pages difficiles où l'auteur se demande comment le moi peut se séparer de Dieu (p. 269 et suiv.).

« Le rapport théandrique, pose en principe M. Le Senne..., n'est réel que par la vie de la relation-âme dans laquelle s'éprouvent l'union et la séparation entre Dieu et le moi. » Union et séparation ne sont d'ailleurs pas « des états, mais des opérations ». « Pour l'union, observe notre auteur, pas de difficulté. » Et un chrétien, je pense, ne lira pas cette petite phrase sans un haut-le-corps. Elle semblerait signifier en effet que « ça va tout seul », que l'union avec Dieu est notre état naturel. Pouvons-nous l'accorder? Je sais bien que le philosophe pur nous répondra qu'il n'a pas à tenir compte du péché originel, et cette affirmation elle-même appellerait, je pense, de sérieuses réserves. Mais point n'est besoin de faire intervenir ici le péché originel. La question est de savoir si l'auteur de *Obstacle et Valeur* ne pose pas ici l'immanence du rapport théandrique au jeu, à l'exercice *normal* de notre spontanéité pure. Certes, je lui accorderai bien quant à moi qu'il y a un sens en effet où Dieu est présent à la créature, même là où celle-ci se borne à déployer ses énergies vitales. Mais ce n'est pas dans cette acception qu'on peut parler de son union avec Dieu. Dans cette union, il me paraît que Dieu est présent en un tout autre

sens, et qui demeurera sans doute toujours étranger à un immanentiste tout à fait conséquent.

Je dois dire que la façon dont M. Le Senne rend compte de la séparation entre Dieu et le moi, bien loin de dissiper ici les difficultés, les épaissit. Si l'on objecte que de deux choses l'une :

Ou Dieu se sépare du moi, et celui-ci ayant été soutenu par lui doit s'anéantir.

Ou bien le moi est, et il n'y a pas séparation,

il faudra répondre, nous dit-on, que cette alternative, en projetant la relation-âme du domaine de l'existence sur le plan des déterminations, tend à substituer à une opération en exercice « des surfaces capables de se recouvrir ou de se juxtaposer ». Or ici en réalité la séparation de Dieu et du moi est « l'approfondissement d'une section ». Toute relation concrète doit manifester l'infinité divine par l'infinité de son contenu. Mais en la définissant, j'isole cette relation : à un existant je substitue un simulacre intellectuel. La séparation entre Dieu et le moi ne peut donc intervenir que parce que l'entendement abstrait et discriminateur a à la fois isolé et pluralisé ces relations transformées en « fibres », en « brins ». La séparation pourra se faire par degrés ; en ce sens elle est relative, mais quant à sa direction elle est absolue. Les déterminations qui devraient être saisies comme révélations (pour autant qu'il y a en elles quelque chose qui les transcende en tant que déterminations) seront de plus en plus matérialisées — traitées comme des choses. La valeur sera d'abord réduite à l'ordre ; puis c'est l'ordre même qui sera nié, « l'anarchie des déterminations livrera le moi au désarroi spatial et au caprice temporel ».

Je ne voudrais pas qu'on se méprît sur la nature des réserves que m'inspirent ces vues en elles-mêmes profondes. Il ne s'agit pas à mes yeux de contester la valeur de

cette dialectique — mais bien de s'interroger sur sa portée métaphysique. Or n'est-il pas permis de penser que la séparation du moi d'avec Dieu est une donnée ontologique et relève de la liberté de la créature en tant qu'être — au lieu que la dégradation qui est ici précisée porte malgré tout sur le mode de figuration ou d'appréhension, et par conséquent est d'ordre strictement phénoménologique? Nous retrouverions ici l'objection d'ordre général que soulève cette entreprise à partir du moment où, si l'on peut s'exprimer ainsi, elle s'illimite, elle s'absolutise. Je ne formule pas cette objection sans une certaine hésitation, parce que je connais personnellement la tentation du phénoménologisme pur, parce qu'en parlant des approches concrètes du mystère ontologique j'ai pu avoir moi-même tendance à exclure plus ou moins explicitement l'idée, ne disons pas d'une position, mais d'une reconnaissance. Je demeure à vrai dire persuadé que cette reconnaissance ne peut se produire que dans des conditions qui demandent à être définies avec le plus grand soin. Mais en aucun cas l'être ainsi reconnu ne me semble pouvoir être confondu avec l'expérience même envisagée dans son intégralité — ne serait-ce que parce que l'idée d'une intégralité de l'expérience, ainsi que je l'ai indiqué, soulève sans doute des difficultés insurmontables. Qui dit expérience dit peut-être expérience humaine (il ne me paraît pas certain que la connaissance angélique elle-même puisse être une expérience, mais seul un théologien aurait qualité pour se prononcer sur ce point). Et je persiste à craindre pour ma part que le raccord prétendu par lequel M. Le Senne croit passer de l'immanent au transcendant ne soit en vérité qu'un trompe-l'œil.

GABRIEL MARCEL.

Le noyau atomique

I

Les grandes Étapes de la Radioactivité

Pour le profane, le Radium évoque surtout l'idée de ses applications médicales. Pour le savant, le Radium et de façon générale la Radioactivité, c'est le moyen privilégié d'accéder à l'atome, au cœur même de l'atome et du problème de la matière.

Mais ce terme de *radioactivité* s'est enrichi au cours des découvertes successives que l'on doit aux physiciens modernes, et nous devons rappeler, du moins d'un mot, l'essentiel de ce brillant historique. Après l'irruption de l'idée de corps radioactifs, — grâce à Henri Becquerel en 1896, grâce encore plus à Pierre et Marie Curie qui découvraient le radium en 1898, — l'École de Cambridge précisa le mécanisme de la radioactivité. Elle consiste essentiellement dans une *désintégration* de l'atome, avec émission d'un triple rayonnement : particules α, chargées d'électricité positive, particules β de charge négative au contraire et de tous points analogues aux rayons cathodiques, enfin un troisième rayonnement, non plus fait de particules matérielles, celui-là, mais de nature électromagnétique comme la lumière, et c'est le rayonnement γ qui ne diffère de la lumière que par sa longueur d'onde beaucoup plus courte, plus courte même que celle des rayons X.

La caractéristique de la radioactivité, d'ailleurs, résidait dans le fait de demeurer envers et contre tout spontanée, nul moyen physique ou chimique n'ayant jamais pu la provoquer, la réduire ou la supprimer expérimentalement, non plus que l'affecter d'une manière quelconque. Aussi l'étape vraiment mémorable après la période héroïque des origines ne se place-t-elle qu'en 1919, lorsque l'illustre expérimentateur de Cambridge, lord Rutherford, réussit à créer artificiellement la radioactivité, en faisant exploser des atomes d'azote par bombardement de particules α, réalisant ainsi, du moins à l'infime échelle atomique, l'antique rêve des alchimistes, puisque après tout un corps changeait ainsi d'état civil, perdait son identité chimique pour acquérir celle d'un corps moins lourd.

En 1930, les Allemands Bothe et Becker découvrent un nouveau type de transmutation en montrant que sous l'attaque des rayons α, certains éléments légers émettent une radiation d'intensité très faible mais de pénétration très forte.

Jusqu'alors, les rayons α seuls, on le voit, constituaient l'arsenal du physicien bombardier. L'année 1932 allait marquer une ère nouvelle dans la balistique atomique, et depuis les progrès se succèdent à rapide allure. C'est d'eux qu'il va s'agir dans ces quelques pages, puisque aussi bien la période antérieure n'est pour ainsi dire que la préhistoire de la physique nucléaire. Mais il nous faut encore quelques éclaircissements préliminaires.

Le noyau, son importance et son exiguïté

Tout le monde sait que depuis Rutherford et Bohr le modèle classique de l'atome est celui d'une sorte de menu système solaire, composé de deux parties : au centre, un *noyau* doué de la masse presque totale, fortement chargé d'électricité positive ; autour, une atmosphère *d'électrons négatifs*, — les « planètes » de ce système solaire en

miniature, — retenus par l'attraction nucléaire sur des orbites en nombre limité.

L'on aperçoit dès lors l'importance du noyau : l'essentiel, la « personnalité » de l'atome, c'est lui. On peut arracher à l'atome des électrons de sa ceinture, on le reconnaîtra toujours, malgré ce déshabillage. Le noyau détruit, c'est la fin de l'indépendance atomique, la transformation en un autre atome. A la lumière de ces remarques, la radioactivité devient essentiellement ceci : les corps radioactifs, corps « lourds », sont instables d'eux-mêmes, leurs noyaux font explosion, se transmuant ainsi en noyaux plus légers. Conclusion : le noyau est lui-même un « édifice » complexe puisque par explosion un noyau donne naissance à un noyau plus simple.

Mais cet édifice est quelque chose d'inimaginablement exigu. Voyez plutôt : Je prends l'atome le plus rudimentaire, celui d'hydrogène, qui n'a qu'un seul électron dans sa banlieue et, au centre, un noyau le plus simple aussi, le *premier*, qu'on appelle pour cela *proton*. Pour rester dans la simplicité, j'emprunte ensuite une comparaison à M. Marcel Boll, qui excelle à figurer en claires images ces choses compliquées. Eh bien ! voici : « En grossissant 2 millions de milliards de fois l'atome d'hydrogène, le proton [le noyau] est une tête d'épingle placée au beau milieu de la place Notre-Dame à Paris, et l'électron, bulle de savon qui aurait les dimensions d'un tonneau, décrit une trajectoire de 100 km. de rayon [passant ainsi par Orléans, Rouen, Reims...] (1) »

Importance primordiale d'une part, extrêmes difficultés d'étude d'autre part, telles sont les deux caractéristiques de la Physique du noyau, qui désormais passe au premier plan et absorbe les forces de toute une armée de chercheurs, particulièrement en Angleterre, en Allemagne, aux États-Unis, en Italie, en France. Rien ne montre

(1) Voir, par exemple, le tout récent ouvrage de l'auteur : *La Chimie* (Larousse, 1935), pp. 89-90. Nous y reviendrons.

mieux cette préoccupation que la fréquence des grandes assises scientifiques consacrées au sujet : en 1932, c'était le Congrès de Rome, *Convegno di Fisica nucleare* ; en 1933, le VII[e] Congrès Solvay à Bruxelles, et, fait unique, le VIII[e], qui doit se tenir en octobre 1936, aura de nouveau pour objet l'étude du noyau !

II

Le Congrès Solvay d'octobre 1933

L'Institut international Solvay, — du nom de son fondateur le célèbre industriel belge, — organise tous les trois ans un « Conseil de Physique », à la tête duquel est M. Langevin depuis la mort du grand savant hollandais Lorentz, et qui réunit chaque fois, durant une semaine, autour d'un problème central, les plus illustres spécialistes du monde. Les « rapports et discussions », publiés ensuite par la maison Gauthier-Villars, forment un recueil dont l'importance est naturellement égale à celle du congrès. Nous autres Français, nous avons la grande chance que ces travaux paraissent en langue française. Ainsi, pour donner quelque idée des plus célèbres découvertes de 1932 et 1933 en notre domaine, faut-il résumer le volume *Structure et Propriétés des noyaux atomiques*, où l'on peut lire les « rapports et discussions » du septième congrès (1).

Chose curieuse et bien symbolique, comme l'observait le président de la réunion, Paul Langevin, expérimentateurs et théoriciens se trouvaient en nombre égal parmi

(1) Un vol. gr. in-8° de 374 pp., fig., Gauthier-Villars, 1934. Prix : 75 fr. Ce volume, outre les travaux du septième Congrès lui-même, contient un très précieux tableau de « Données numériques et notations » relatives à la physique atomique, et la liste des précédents Congrès avec les noms des savants qui y prirent part.

les auteurs de rapports : pour les premiers, les anglais Cockroft et Chadwick avec le couple des Joliot, cependant que la trinité théoricienne se composait de l'anglais Dirac, du russe Gamow et de l'allemand Heisenberg. Magnifique « société des nations » pour la science, ainsi qu'on voit !

Les expériences de Cockroft et Walton

Le mémoire de Cockroft n'ouvre pas seulement les travaux du congrès. Les expériences qu'il relate dans le détail sont celles qui inaugurent l'ère nouvelle dont nous parlions plus haut. Les jeunes physiciens Cockroft et Walton, du *Cavendish Laboratory* de Cambridge, ayant décidé de choisir pour projectiles désintégrants non plus les habituelles particules α mais des protons, des noyaux d'hydrogène, parvinrent à résoudre les difficultés dont se hérissait le problème et obtinrent d'éclatants résultats en 1932. Cockroft et Walton, en effet, surent produire des courants intenses de protons, grâce à des différences de potentiels élevées, puis accélérer ces courants protoniques sous l'action de ces différences de potentiel et avec une énergie suffisante pour amener l'explosion d'un assez grand nombre de noyaux.

Les Joliot, Chadwick : découverte du neutron

Avec le célèbre expérimentateur de Cambridge J. Chadwick, puis nos compatriotes Irène Curie-Joliot et son mari Fred. Joliot, nous en venons tout naturellement au troisième « obus » de bombardement atomique, le *neutron*. Reprenant en 1932 des expériences de Bothe, les Joliot observèrent en effet que les pénétrantes radiations émises par le corps que le monde entier nomme béryllium mais que nous tenons à appeler glucinium, sous l'action de rayons α, avaient la propriété de projeter des protons hors de la paraffine ou d'autres substan-

ces hydrogénées. Peu après, Chadwick démontrait que la radiation du béryllium pouvait même transmettre une impulsion à des noyaux plus lourds que le proton et concluait que cette radiation devait obligatoirement être faite de particules nouvelles, dont l'existence soupçonnée parfois se révélait désormais : c'était les *neutrons*, corpuscules électriquement neutres, mais d'une masse sensiblement égale à l'unité de masse atomique comme le proton. Étant privés de charges, étant *neutres*, ces projectiles entraient d'autant plus aisément dans le noyau, puisque la défense de celui-ci, la répulsion électrique, ne pouvait rien sur eux. D'où leur grand pouvoir de pénétration.

Ainsi, la découverte des Joliot et de Chadwick munissait d'un même coup l'artillerie atomique d'un projectile nouveau, et la théorie de la matière d'une nouvelle particule élémentaire.

Le positron, le deuton

Quelques mois après, l'étude des rayons cosmiques conduisait l'Américain Anderson à la découverte de l'*électron positif* ou *positron*, et pour corser le nombre de ces intrus, voici qu'entrait encore en scène le noyau de l'hydrogène *lourd*, c'est-à-dire de l'isotope récemment trouvé à l'antique Hydrogène seul connu jusqu'alors. Ce noyau, étant le « second », fut baptisé *deuton*, ce qui prouve, hélas ! que l'ordinaire des hommes de science ne sait plus le grec.

Les théories : essais de structures

Cela faisait beaucoup de nouveaux venus ! Comme tous les succès scientifiques, ceux-ci avaient leur revers. La question de la structure des noyaux se compliquait beaucoup. On savait jadis que la matière était partout formée de protons et d'électrons. Désormais, il faut se contenter de dire : de *noyaux* et d'électrons. Mais qu'y a-t-il dans

ces noyaux, édifices beaucoup plus complexes que nous ne le pensions tout à l'heure, je veux dire avant 1932?

Ici, bien entendu, la théorie entre en scène. Le jeune physicien de Léningrad, Gamow, résume ses idées notoires dans un rapport du Congrès Solvay.

Gamow, lui, considère le noyau comme une sorte de *goutte*, car la densité moyenne du noyau paraît indépendante de ses dimensions, ainsi qu'il arrive aux liquides. Les corpuscules nucléaires seraient surtout des particules α, lesquelles peuvent d'ailleurs s'associer des électrons; enfin, des protons libres existeraient également dans le noyau.

Mais le neutron ne serait-il pas pour quelque chose aussi dans la construction de l'édifice? Heisenberg, complété par l'Italien Majorana, l'a pensé, les physiciens ne voulant négliger nulle des possibilités ouvertes par les derniers progrès expérimentaux. Les noyaux seraient alors constitués de particules α, de neutrons, de protons et d'électrons, ou plus simplement de neutrons et de protons. Heisenberg a l'impression personnelle, en effet, que le neutron serait une particule élémentaire, qui ne se désintégrerait jamais en un proton et un électron.

Il est vrai que l'illustre Bohr, aux débats qui suivirent à Bruxelles le rapport de Heisenberg, pratiqua le doute le plus philosophique sur cette subtile question en déclarant : « A mon avis, le sens qu'on doit attacher à la distinction entre particules élémentaires et particules complexes ne peut être indiqué sans ambiguïté (1). » Et le jeune maître français qui possède peut-être le plus profondément l'ensemble énorme de la Physique d'aujourd'hui, Francis Perrin, montra tout de suite qu'il y a sans doute symétrie complète entre neutron et proton, tous deux étant élémentaires ou tous deux complexes, mais l'un et l'autre, en tous cas, étant pareillement placés devant cette question de complexité ou de simplicité.

(1) *Op. cit.*, p. 331.

III

Les découvertes de 1934

La Radioactivité artificielle

Ces comptes rendus nous livrent fidèlement l'état de la science à la fin de 1933 ou sur certains points dans les premiers mois de 1934, les auteurs ayant revu leur texte sur épreuves et çà et là glissé quelque correction.

Mais depuis, déjà, de nouveaux bonds se sont accomplis, car l'année 1934 fut brillante. Particulièrement, on sait toute l'importance de la découverte alors opérée par Irène Curie et F. Joliot : soumettant à un bombardement intense de particules α quelques éléments légers, tels que le Bore, l'Aluminium, le Magnésium, nos physiciens constatèrent que ces corps, devenus de véritables *radio-éléments*, acquéraient une radioactivité temporaire, avec production d'électrons positifs. C'est la *radioactivité artificielle*, tout de suite élargie, multipliée par le romain E. Fermi et ses collaborateurs qui utilisèrent, eux, le neutron comme projectile et créèrent beaucoup d'autres radioéléments avec émission d'électrons habituels, négatifs, au lieu des *positrons* obtenus par les Joliot, nous venons de le voir (1).

Ce dernier fait suscitait une nouvelle difficulté. S'il est probable que les noyaux contiennent seulement des protons et des neutrons, d'où peuvent bien provenir ces électrons? Les noyaux, décidément, contiendraient-ils aussi des électrons?

L'un des hardis pionniers de ces terres inconnues,

(1) Une très curieuse désintégration artificielle, et d'un caractère très neuf aussi, fut découverte dans le même temps par les Anglais Chadwick et Goldhaber : désintégration provoquée cette fois, non par des particules bombardantes, mais par projections de « lumière », de radiations électro-magnétiques, de très haute fréquence. C'est une sorte de nouvel effet photo-électrique.

Fermi, essaya de lever la contradiction. Il est parti d'une analogie avec l'émission des photons, des grains de lumière par les atomes. Le photon n'existe qu'à partir du moment où, dans l'atome, l'électron saute d'une orbite à une autre (lors du passage d'un état quantique à un autre, disent les physiciens). Eh bien ! il en irait de même ici. L'électron n'existe pas dans le noyau, mais il est émis lors de la transformation d'un neutron en proton. Quant au positron, à l'électron positif, trouvé par les Joliot dans leurs productions de radioéléments, le processus est symétrique ou plutôt réciproque : il naît lors de la transformation d'un proton en neutron.

Les choses en demeurent là, je crois, du moins ces temps-ci. Aux dernières nouvelles, théoriciens et expérimentateurs en sont plutôt à raccorder l'ensemble des faits et des idées, à faire « coller », en somme, les résultats et les notions, très touffus les uns et les autres, qui poussent avec luxuriance dans le fertile domaine de la Physique nucléaire. Nous retrouverions le nom de Fermi, dans ce genre de travaux et parmi les plus récents.

Mais sans doute en avons-nous assez dit pour laisser pressentir cette extraordinaire animation de la Physique et l'ampleur des résultats recueillis. L'enthousiasme est grand, il est justifié. Expérience et théorie, tour à tour, se devancent l'une l'autre, selon la course éternelle de la science.

Et nous savons désormais que ce n'est pas seulement dans le ciel et sur la terre qu'il y a plus de choses qu'Horatio n'en pourrait rêver en sa philosophie, mais aussi dans ce prodigieux réduit, dans ce repli où c'est la petitesse qui est immense, et que nous appelons le noyau atomique.

André George.

P.-S. — Outre le volume essentiel du Congrès Solvay, on peut trouver d'excellents renseignements récents sur la

question, dans les « Exposés de Radioactivité » et les « Exposés de Physique moléculaire » des Actualités scientifiques Hermann, particulièrement au fascicule *Structure Nucléaire* de G. Guében, et à celui qui a pour titre *Transmutation des Éléments par des particules accélérées artificiellement*, de M. Valadarès.

J'ajoute, sur épreuves, que les récents Prix Nobel apportent leur haute consécration aux découvertes que nous venons de signaler : le Prix Nobel de Physique est décerné à Chadwick pour sa découverte du neutron, le Prix de Chimie allant à M. et Mme Joliot pour leur découverte de la radioactivité artificielle. On voit d'ailleurs, sur cet exemple comme sur beaucoup d'autres, la fragilité de la barrière qui sépare désormais la Physique de la Chimie : le prix de Physique aurait aussi bien pu couronner la découverte des Joliot, celui de Chimie celle de Chadwick.

A. G.

Trois réunions sur des sujets de philosophie scientifique

Les préoccupations spéculatives de beaucoup d'esprits vont actuellement à la philosophie des sciences. Il faut voir dans ce fait l'influence convergente d'une suite d'événements scientifiques et de causes philosophiques, ces dernières jusqu'à présent moins apparentes, mais dont les répercussions sont peut-être destinées à se faire de plus en plus décisives. On connaît en général les conjonctures scientifiques qui ont appelé sur elles une attention unanime : les avènements presque conjugués des théories de la relativité et des théories des quantas, les unes comme les autres se montrant à la fois révolutionnaires et prodigieusement fécondes, dépassant les possibilités que nous avons d'imaginer les processus de la nature et permettant cependant l'explication harmonieuse de phénomènes d'une déroutante complexité, telle la structure des spectres des différents corps. On connaît souvent moins les caractères propres de ces faits scientifiques; que l'un, la synthèse relativiste, est apparu bientôt comme un admirable achèvement de toute une phase antérieure de la pensée scientifique; que l'autre, la théorie quantique, a consacré par contre un mode de penser presque entièrement nouveau dans la physique. Car cette dernière théorie met en question non seulement la forme des représentations spatio-temporelles, mais jusqu'au schéma de causalité qui semblait ne pouvoir être révoqué en doute sans que l'on n'atteignît gravement l'intelligibilité de l'objet scientifique. Mais ce que l'on ignore beaucoup plus, c'est que, parallèle-

ment à la constitution et à l'immense développement des diverses sciences exactes et positives, les philosophes et surtout les logiciens ont été amenés à s'interroger à nouveau sur la théorie même de la science et sur la structure de la connaissance scientifique. Les vues philosophiques reçues, y compris celles du positivisme, rendaient-elles vraiment compte du mécanisme si souple, si varié, si fécond de la démarche scientifique ? Permettaient-elles de suivre ces démarches pas à pas dans leurs plus délicats détours? Donnaient-elles enfin à l'esprit la possibilité d'en dominer systématiquement la conduite? Malheureusement lorsque les logiciens tentèrent de donner satisfaction sur ces divers points ils en vinrent à produire des ouvrages d'un aspect si terrifiant, hérissés de signes nouveaux venant se substituer pour tout ou pour partie au langage usuel, que même les hommes de science et les habituels philosophes prirent peu contact avec des idées qui s'exprimaient de façon si inusitée. Il semble cependant, même en France, que l'on parvienne désormais au point où confluent les deux courants, l'un de réflexion intérieure à la science, la science physique notamment, l'autre de réflexion principalement logique sur l'économie de la science. Cette réunion sera sans doute décisive pour l'orientation à venir de la philosophie scientifique. L'on voudrait de ce point de vue présenter quelques réflexions sur diverses réunions qui eurent lieu cette année et se donnèrent pour objet l'examen de problèmes, soit particuliers soit généraux, concernant la philosophie de la science.

La Semaine de Synthèse

Du 3 au 8 juin se tint à l'Hôtel de Nevers la septième Semaine de Synthèse, consacrée cette année à « la Statistique, ses applications, les problèmes qu'elles soulèvent ». On sait l'intérêt qui s'est attaché aux discussions poursuivies notamment lors des deux précédentes semaines consacrées, celle d'il y a deux ans à la notion de légalité dans les scien-

ces, celle de l'an dernier à l'idée d'Évolution. Cette année le sujet était d'une toute particulière actualité scientifique et se rattachait par maints endroits à cette question déjà abordée de la légalité dans les sciences. La physique contemporaine, poursuivant en effet dans une foule de domaines nouveaux les vues génialement développées par Maxwell et Boltzmann à l'occasion de la théorie cinétique des gaz, en est arrivée à concevoir que toute loi formulée analytiquement à l'échelle de nos expériences grossières ne recouvre point autre chose qu'un fait statistique déterminé par le nombre immense des petits constituants de chaque expérience massive. A mesure que diminue le nombre de ces constituants de l'expérience l'adéquation entre la loi analytique et le fait statistique diminue, pour finalement laisser place à l'impossibilité stricte d'inférer dès là que l'on veut s'avancer au-delà de certaines limites dans la précision. Une telle interprétation des faits étudiés par toute la physique macroscopique est venue remettre en question la valeur de l'image analytique que l'on se plaisait à élaborer du déterminisme naturel. Et il semble encore prématuré de considérer comme résolue la crise ouverte par cette physique statistique.

Si les méthodes statistiques et les principes d'indétermination ont remis en cause bien des éléments de la théorie physique, elles ont par ailleurs permis des progrès déjà notables dans les essais qui ont été tentés en vue de soumettre à des règles mathématiques des faits étudiés par d'autres sciences que la physique, tels certains faits biologiques, psychologiques, sociologiques ou historiques. Là où il devient impossible de mettre en œuvre l'analyse mathématique classique, le calcul des probabilités peut fournir d'intéressants résultats.

La semaine de Synthèse fut consacrée à l'examen des perspectives ainsi ouvertes, donnant une large part aux sciences autres que la physique. On ne peut ici résumer suffisamment tous les exposés qui furent faits. M. Borel parla, de façon forcément succincte, des vues théoriques

présidant à cette branche des mathématiques qu'est le calcul des probabilités. Puis l'on passa en revue les applications qui s'en font dans toutes les sciences où la statistique a à intervenir. Signalons simplement un fort intéressant exposé fait par M. G. Darmois sur la statistique en psychologie, montrant que chez lui le mathématicien savait s'intéresser avec bonheur à de fort délicates applications. Notons aussi que le physicien renommé qu'est M. Max Born voulut traiter lui-même de l'utilisation de la statistique par la physico-chimie. Les observations que suscitèrent certains de ces exposés furent souvent fort intéressantes. Au tout premier rang, il faut retenir les interventions de M. Fréchet, dont les remarques concernant l'interprétation des « facteurs de corrélation » ne sauraient être trop méditées par ceux qui pratiquent la biométrie ou la psychométrie. Rappelons également une curieuse et très vive réaction de la plupart des mathématiciens présents, notamment de MM. Hadamard, Fréchet et Lévy, contre ces tentatives d'interprétation du calcul des probabilités par les « logiques polyvalentes » que çà et là des groupes de logisticiens essaient de mettre en honneur.

Cette semaine de Synthèse s'est conclue par un exposé de M. Langevin sur la question du déterminisme telle que la pose la statistique physique. M. Langevin veut retrouver le déterminisme rigoureux sous l'indéterminisme statistique, en partie par souci d'éviter le recours à un certain spiritualisme que divers physiciens, anglais notamment, croient découler nécessairement de cette indétermination physique. Nous ne croyons pas que l'on soit fondé à introduire de la sorte des thèses spiritualistes, mais il ne nous semble pas moins difficile d'établir un déterminisme expérimental à partir d'indéterminations de l'expérience, et les affirmations de M. Langevin, trop longues à détailler ici, sont, à coup sûr, davantage l'expression d'une métaphysique que d'une théorie physique.

Le Congrès international de Philosophie scientifique

Si la semaine de Synthèse fut une source d'informations du plus haut intérêt et, il faut l'espérer, d'une véritable efficacité, nous regrettons de ne pouvoir en dire autant du « Congrès international de Philosophie scientifique » qui s'est tenu à la Sorbonne du 15 au 23 septembre dernier. Son seul bénéfice est d'avoir souligné en France l'importance d'une logique de la connaissance scientifique. Mais, philosophes et savants déploreront que ce problème ait pu être posé avec une tapageuse naïveté et un rationalisme borné : ce « Congrès international » se réduisit en fait à la présentation des thèses du cercle viennois; un compte rendu en serait fastidieux. Seules quelques voix autorisées, comme celle de M. Gonseth ou de M. A. Reymond élevèrent leurs protestations. Disons simplement que la dissolution de toute métaphysique fut le thème incessant d'exposés qui exprimaient bien plus une passion assez maladroitement aveugle que des réflexions sérieuses sur les sujets abordés. Encore une fois nous pensons qu'il faut le regretter, car de telles manifestations ne peuvent que compromettre par leurs excès le problème si important de la logique de la science. Sur ce sujet les logiciens modernes ont bien plus à construire qu'à détruire, et leur grande faiblesse est de s'acharner sur des simulacres contrefaits à plaisir d'une métaphysique dont ils n'ont apparemment aucune connaissance sérieuse. Que les logisticiens sachent bien que leurs recherches, d'un intérêt que l'on ne conteste pas, sont encore bien loin de donner satisfaction aux savants; qu'ils tiennent davantage compte de la réalité même de la science s'ils veulent poser correctement le problème qu'ils posent, s'ils veulent le résoudre de façon moins décevante.

Les journées de Philosophie scientifique de Louvain

Car les philosophes ne se refusent pas à aborder franchement les problèmes logiques et métaphysiques posés par la science contemporaine : les journées de Philosophie scientifique qui se tinrent à Louvain les 24 et 25 septembre en sont une preuve suffisante. Elles furent organisées principalement par l'Institut de Philosophie, que fonda le cardinal Mercier, et par son président Mgr Noël. Les dominicains du Saulchoir y collaborèrent activement. Il s'agissait de confronter les théories aristotéliciennes et thomistes de la science non pas tant avec les diverses conceptions modernes qu'avec le fait même des sciences, telles qu'elles sont actuellement. Les rapports les plus caractéristiques (1), tel celui du chanoine Mansion, qui ouvrit les débats, soulignèrent surtout les oppositions. Et la conclusion d'ensemble, malgré les réserves de certains, fut qu'il n'y avait nullement lieu de s'opposer, au nom d'une doctrine constituée, à un nouvel examen d'ensemble de la question, reprenant toutes les données de fait, bien évidemment autres qu'au temps d'Aristote ou de saint Thomas.

Verra-t-on en cela une défaite de la métaphysique ou un manque de fidélité à la doctrine de saint Thomas? Ce serait faire preuve d'une médiocre compréhension et oublier l'avertissement donné par le Docteur commun : « La vraie philosophie n'est point de répéter ce que les hommes ont dit, mais de savoir ce qui est. » Si l'étude des sciences peut être l'objet de réflexion métaphysique, ce serait un non-sens que de supposer que cette réflexion ne présuppose pas la connaissance exacte des démarches actuelles de la science. La

(1) Ces rapports seront publiés successivement dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*.

défaite de la métaphysique thomiste serait bien plutôt de vouloir maintenir comme intangible à priori la philosophie aristotélicienne de la science.

Ces journées ont-elles prétendu résoudre le problème soulevé ? Non, mais le poser au moins en connaissance de cause. On avouera sans honte n'avoir point reconstruit tout un système de philosophie scientifique, n'avoir peut-être même point délimité l'amplitude entière de la question. Mais ce n'est point l'effondrement de la métaphysique qu'imaginent ses adversaires; bien au contraire la métaphysique thomiste se sent la pleine liberté de s'adresser dans toute sa force la question de la philosophie des sciences. Elle ne demande qu'à se la bien poser, c'est-à-dire l'esprit libre de ces à priori dont fourmillent les vues de ceux-là même qui font profession de les combattre.

D. Dubarle, O. P.

LES LETTRES ET LES ARTS

H. GUILLEMIN. *La religion de Lamartine.*

L'inquiétude religieuse hanta les dernières années de Lamartine. Ce fut le vrai drame de sa vie. On le trouvera évoqué ici avec des documents inédits fort importants.

E. DERMENGHEM. « *Service inutile* » *de Montherlant.*

« J'ai toujours pensé que les « blasphèmes » de Montherlant étaient peut-être plus agréables à Dieu, si l'on peut dire, que les génuflexions de bien des dévots et les congratulations des Pharisiens. »

C. DUCASSE. *Approximations* (6e série).

Une contribution importante à la renaissance d'un humanisme chrétien.

HENRI GOUHIER. *Théâtre.*

Nationale 6 au Théâtre de l'Œuvre, et *Le Méchant* à l'Atelier.

A travers les revues :

Marcel Proust et le monde actuel.

La religion de Lamartine

(documents inédits)

L'histoire de la pensée religieuse de Lamartine est encore chargée de secrets. L'homme qui a écrit la *Chute d'un Ange* après l'*Hymne au Christ* n'a cessé d'être déchiré par les angoisses de l'esprit. Sa mère l'avait fait chrétien. L'orage de l'adolescence emporta ses ferveurs d'enfant. A trente ans, un coup de force de sa volonté le rétablit dans la vie droite et dans la pratique fidèle d'une foi qu'il lui fallait lutter sans cesse pour préserver des tentations rationalistes. A quarante-deux ans (1832), en Terre Sainte, Lamartine crut trouver son chemin de Damas, mais à rebours ; il revint en France porteur d'une certitude où il pensait trouver la paix. Il s'était fait ardemment déiste, et saluait Voltaire comme un précurseur du culte en esprit et en vérité.

Invinciblement l'inquiétude continua de le ravager. Nul plus que lui ne connut le tourment de la Connaissance. Il tendait les bras vers un Dieu qu'il ne savait plus nommer ; il priait sans savoir vers qui s'élançait sa prière ; il élevait dans son cœur aveugle un autel au Dieu Inconnu ; et il lui arrivait de penser qu'il payait par cette nuit sans fin, par ces ténèbres torturantes, les longs désordres de sa jeunesse.

Autour de lui, presque tous ignoraient ce désespoir qu'il couvrait d'un visage serein. Pour les uns, sa croyance était celle du Vicaire Savoyard. Pour les autres, il était toujours le catholique de 1820. C'est que, si loin qu'il fût, dans le secret de son âme, du dogme romain, il ne cessait point de tourner ses regards du côté de cette Église dont il refusait de franchir le porche, mais qu'il persistait à chérir.

Le mourant qu'assista l'abbé Deguerry, le 28 février 1869, ce mourant dont on voudrait croire qu'il rejoignait, à l'heure suprême, le corps de l'Eglise, depuis deux ans toute lumière de l'intelligence l'avait à peu près déserté. Sur ce lit, gisait une forme sans conscience, où battait faiblement la vie. Comment parler encore d'une adhésion finale gagnée sur cet absent?

Mais l'âme de l'Église, jamais Lamartine ne l'avait trahie, jamais il ne l'avait reniée, jamais il n'avait cessé de lui appartenir.

Nous avons rassemblé ici quelques textes pour servir à l'histoire de ce drame, qui est le vrai drame de Lamartine. Ce sont des documents épars, dont plusieurs proviennent des archives épiscopales d'Autun. Qu'il nous soit permis de remercier à cette place, avec une profonde et respectueuse gratitude, Monseigneur l'Évêque d'Autun, qui a bien voulu mettre libéralement sous nos yeux tout ce que les archives de son diocèse pouvaient fournir à un chercheur lamartinien.

I

Le 12 septembre 1842, l'abbé Bouton, curé de Saint-Point, adresse à Mgr d'Héricourt, évêque d'Autun, les lignes suivantes :

Monseigneur,

J'ai vu mercredi dernier M. de Lamartine, qui est depuis plusieurs semaines fixé à Monceau. Il vient de faire à Saint-Point une inspection qui sera probablement la dernière avant son départ pour Paris. Dans notre courte entrevue, mon illustre paroissien m'a renouvelé avec beaucoup de cordialité et de bonne grâce ses protestations de bienveillance et de protection. Déjà je m'étais trouvé dans le cas de le remercier de ses offres de bons services qu'il m'a plusieurs fois réitérées dans le courant de cette année. Je n'ai pu que lui répondre que je n'avais plus rien à lui demander, ni même à désirer après tous les bons offices qu'il avait rendus à Saint-Point depuis six ans, et dans lesquels je trouvais ma bonne part; sans parler de ce qui m'était personnel, le presbytère, l'église, les pauvres, les

malades, les enfants, qui étaient l'objet de ses soins et de ceux de Mme de Lamartine, tout me rappelait ses bienfaits. Dernièrement encore Mme de Lamartine a obtenu la somme de 600 francs, moyennant laquelle nous avons enfin terminé les travaux de l'église; elle a ajouté à cette somme deux grands tableaux de sa main, l'un de sainte Élisabeth, l'autre de sainte Geneviève...

Je pense vous faire plaisir, Monseigneur, en vous informant que M. de Lamartine, avant de me quitter, m'a beaucoup parlé de nouveaux projets d'amélioration pour Saint-Point : une chapelle de l'église qu'il se charge de construire à ses frais, une sacristie plus saine que celle qui existe, un cimetière plus grand. Enfin il a ajouté : « Monsieur le curé, si cela vous fait plaisir, et si Monseigneur l'évêque le trouve bon, je travaillerai cette année, de concert avec Sa Grandeur, à faire ériger Saint-Point en cure. Il est très possible que plus tard mon crédit s'use et que je ne puisse plus obtenir ce qu'on m'accorderait encore aujourd'hui. »... Il plaint beaucoup le sort des prêtres qui habitent la campagne, il déplore surtout le sort de ceux qui vivent au milieu de paysans qui se disent pauvres et qui ne sont qu'avares et cupides : « C'est le caractère de ceux de Saint-Point, Monsieur le curé, tirez d'eux tout ce que vous pourrez, car ils ne vous donneront que ce qu'ils ne pourront pas vous refuser. Je les connais trop. »

. . . .

II

La femme du poète, protestante convertie avant son mariage avec Lamartine, avait fondé à Saint-Point une école, installée dans le château même. Elle y veillait en personne à l'éducation religieuse d'une trentaine de jeunes filles. Le 27 septembre 1842, le curé de Saint-Point écrivait de nouveau à son évêque :

... Quelque incomplète que soit l'école du château, Mme de Lamartine aime à la voir visitée par le curé qu'elle en prie et remercie très affectueusement, quoiqu'il ne fasse que son devoir ; et il est appelé comme juge des récompenses et des encouragements qu'elle distribue chaque année. Elle répond joyeusement *Amen* lorsque son illustre époux la félicite de « ne jurer que par le catholicisme ».

Elle attache une si haute importance et un si vif intérêt à l'édu-

cation des petites filles qu'elle fait d'énormes dépenses pour sa maison de Paris, dont le succès ne répond pas, à beaucoup près, à son zèle... Afin de pourvoir à sa charité, elle travaille à la grande journée, surtout à sa peinture, à laquelle elle se livre avec une constance si soutenue que le poète a dit : « On voit bien qu'elle en fait métier. »

Je laisse à Votre Grandeur la juste appréciation de ces dispositions, et c'est à elle encore qu'il convient de décider du parti qu'on en peut tirer.

III

La polémique anticléricale que Lamartine a laissé mener par son propre journal le *Bien public*, en 1844, inquiète l'évêché. Mgr d'Héricourt fait interroger, sur l'attitude religieuse du député de Mâcon, quelques-uns des prêtres de la région. Le 23 mai 1845, l'abbé Gondard, curé de Flacé-les-Mâcon, fait tenir à l'évêché son jugement personnel sur Lamartine :

... M. de Lamartine n'a pas une ambition vulgaire; une présidence, un ministère, un premier ministère, ne seraient que des degrés pour arriver à ses fins démesurées. Satan a mis une pensée ambitieuse dans le cœur de cet homme. Ses discours, qu'on prétend ne rien dire, disent beaucoup, selon moi; il a un dernier mot, et c'est à ce dernier mot qu'a préludé toute sa vie. Le vide des phrases est fait à dessein pour qu'il puisse se remplir plus aisément un jour...

Rien n'est pour moi si explicite que son discours en la séance du 3 mai, tel que le rapporte le *Bien Public*. Savez-vous, Monseigneur, ce que répondit M. Guizot aux articles sur *l'État, l'Église et l'Enseignement*? « — M. de Lamartine est un illuminé. » Ne se plaignent-ils pas tous les jours, sous le manteau de la cheminée aussi bien qu'en public, qu'on n'est pas libre de prier comme on veut? Et pourquoi demandent-ils avec tant d'ardeur la séparation de l'Église et de l'État si ce n'est parce qu'ils pensent pouvoir mieux faire ainsi leur prosélytisme?

Je pourrais dire davantage. J'ai préféré vous donner ma conviction dans ses principaux traits : vous jugerez mieux. Ce n'est pas que j'y attache une très grande importance, et le ridicule est là pour l'empêcher d'aspirer à la vie prophétique...

IV

De Mâcon, le 4 septembre 1845, Lamartine écrit à l'évêque d'Autun :

Monseigneur,

Le sieur Priou, maréchal des logis de gendarmerie à Tramayes, chargé d'une nombreuse famille et réduit à sa modique solde militaire, ne saurait pourvoir à l'éducation complète de son fils aîné, qui se destine à l'état ecclésiastique. Ce jeune homme a seize ans, il sait lire, écrire et compter, et son père sollicite pour lui de votre bienveillance une bourse au petit séminaire. Le sieur Priou est un parfait honnête homme, digne du plus grand intérêt, et je m'estimerais heureux de voir obtenir à son fils une faveur que personne ne mérite plus que lui. M. le Ministre de l'Instruction Publique m'avait accordé cette faveur, mais l'âge et la vocation du jeune homme ne permettent pas qu'elle vienne d'un autre pouvoir que le vôtre.

Permettez-moi donc, Monseigneur, de la solliciter de vous avec les plus vives instances, et veuillez agréer ici l'expression de ma haute et respectueuse considération.

Alphonse de Lamartine,
député de Mâcon.

V

Lamartine n'a pas d'ami plus sûr, en Mâconnais, que le fidèle Edouard Dubois, catholique exact et fervent, qui prend à tâche, pendant les grandes heures de Quarante-Huit, de tenir l'évêque d'Autun au courant des pensées du poète homme d'état. Il écrit à Mgr d'Héricourt, le 29 avril 1848 :

Il va y avoir deux réélections dans Saône-et-Loire : celle de M. de Lamartine, pour sûr, et probablement celle de M. Ledru-Rollin ; car, quoique hier soir chez M. de Lamartine on ne connût pas encore les résultats des scrutins, on ne doutait guère de sa nomination. M. de Lamartine lui-même y a contribué. Vous savez qu'il redoute fort peu M. Ledru-Rollin qu'il a su annihiler et user ; il l'appelle cavalièrement un « *bon enfant* » et un « *farceur* », et il aime mieux l'avoir « *autour de lui et dans la Chambre que dans la rue* ». Il redoute, ou plutôt il redoutait beaucoup plus Louis Blanc, fanatique, orgueilleux, intraitable. Mais aujourd'hui il est le maître

de la situation. L'esprit public depuis huit jours se manifeste avec une force et une résolution croissantes, dans des proportions presque unanimes qui refoulent bien bas les tendances anarchiques.

Les plus effrayés (et j'étais du nombre) semblent espérer qu'après quelques crises encore, quelques tentatives désespérées, sanglantes, mais partielles et passagères, un ordre de choses régulier pourra s'organiser. M. de Lamartine en est le pivot et, il est vrai, presque la seule garantie. Un coup de main sur sa personne pourrait tout compromettre. Mais les principaux meneurs, les Sobrier, les Blanqui, etc., subissent son ascendant. Il arrivera inévitablement à la présidence souveraine.

Dans tout cela, que deviendront les choses de la religion?... M. de Lamartine, qui avait d'assez fortes préventions contre le pape, m'a dit hier soir qu'il venait d'en recevoir une très longue lettre dont il était ravi. Il me l'a dit avec intention parce qu'il me connaît à fond. Depuis longtemps (je le sais par sa sainte femme) il a distingué ma franchise et mon indépendance dans le dévouement le plus affectueux à sa personne, au milieu des flatteurs dont il a toujours été entouré...

Voici encore une lettre d'Édouard Dubois à l'évêque d'Autun; elle est datée du 7 juillet 1848 :

... Je vois plus souvent que jamais M. de Lamartine. Sa chute politique et l'éclipse de sa popularité sont une raison pour moi de plus d'assiduités. L'adversité renforce les affections, et ceux qu'on aime, fussent-ils coupables, il semble que, tout en les blâmant à regret, le cœur s'exalte en leur faveur, par compensation. Du reste, le pauvre cher homme avait parfaitement prévu son discrédit. J'en ai été témoin, ainsi que de sa profonde répugnance à rester dans le Pouvoir exécutif. S'il s'y est résigné c'est qu'il n'a pas cru pouvoir s'en dispenser...

Tout le malheur de M. de Lamartine, suivant moi — et je crois le connaître —, est d'être déiste et rationaliste, et par suite d'avoir foi en la raison humaine et dans son expression libre et pratique, par la République. Bien entendu, il voudrait la République honnête, grande, généreuse, pure; et, comme il faut payer le tribut au vieil homme, bien entendu encore il se flatte d'en être le modérateur, l'arbitre et la noble personnification. Dans ces idées, et confiant dans l'optimisme qui lui fait voir l'humanité perfectible, et le bien l'emportant sur le mal, il attend et espère, après quelques oscilla-

tions, et plus tôt que plus tard, la consolidation stable et régulière de cette forme de gouvernement.

VI

Les affres de la Dette ont commencé pour Lamartine dès la fin de l'année 1848. On a parlé autour de lui, en 1856, de Souscription Nationale; le poète refuse, pour l'instant, cet expédient du désespoir. Il lance son *Cours Familier de Littérature*, publication mensuelle dont il attend le salut. L'évêque de Bordeaux, Mgr Donnet, lui a écrit spontanément une lettre d'affectueux encouragement. Lamartine lui répond le 27 avril 1856 :

Monseigneur,

Je ne dois voir, dans la sainte et touchante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'adresser, que la bienveillance à travers les pieux reproches. Ce n'est donc qu'à la bienveillance que je réponds. Le reste est de la polémique d'esprit. Je m'en tiens au sentiment du cœur et je n'admets, après une pareille lettre, entre vous et moi, d'autre argument que ma reconnaissance.

Si c'est une extrême bonté à vous de vous joindre à ceux qui ont bien voulu me parler de munificence nationale, c'est un devoir pour moi d'écarter avec une trop juste réserve cette idée. Je serais fier de tout accepter de mon pays si j'avais la conscience d'avoir beaucoup mérité. Mais je n'ai mérité que son indulgence. S'il y ajoute son amitié, et si cette amitié vient en aide à l'entreprise toute littéraire que je tente en ce moment pour prévenir la dispersion de ma petite tribu domestique et rurale, j'aurai tout ce que j'ambitionne ici-bas : un modeste patrimoine racheté par le travail, de bons paysans heureux et stables dans leurs chaumières, et des amis nombreux ayant tous une hypothèque éternelle de reconnaissance dans mon champ.

Je sais que vous êtes de ce nombre, Monseigneur, et j'apprendrai avec bonheur aux pauvres habitants de nos villages où vous avez pratiqué longtemps (1) la vertu des vertus : la Bonté, qu'en pensant à moi, c'est à eux surtout que vous avez pensé.

(1) Mgr Donnet, au début de sa carrière sacerdotale, avait été curé de Villefranche-sur-Saône, non loin de Mâcon.

Agréez, avec mes remerciements, Monseigneur, l'hommage de ma respectueuse affection.

LAMARTINE.

VII

Veuillot, dans l'*Univers*, s'acharne à lacérer le vieux poète réduit à mendier des abonnements pour son *Cours Familier de Littérature*. Le 1er janvier 1858 il lui a jeté au visage un article intitulé « Du mercantilisme littéraire », — bolée de vitriol.

Lamartine reçut, dans la même semaine, le billet suivant qui portait pour toute signature ces deux mots : « un prêtre » :

M. de Lamartine, sans doute, est au-dessus des basses injures de *L'Univers*, mais on tient à ce qu'il sache bien que ce journal n'est pas l'organe du clergé. Il est l'organe d'un parti.

On peut ne pas partager les opinions de M. de Lamartine, on peut regretter de le voir s'éloigner des croyances de sa jeunesse et de celles de sa mère dont il parle si bien. Mais lorsqu'on a du cœur, on se sent toujours porter à l'honorer, à l'estimer et à l'aimer.

VIII

Mme de Lamartine avait publié en 1840 une *Explication familière des principales vérités de la Religion*, à l'usage des éducatrices bénévoles, comme elle-même. Elle veut, en 1859, y ajouter un *Supplément* : elle parle de son projet au curé de Saint-Vincent, à Mâcon :

... Ce travail, dont vous avez bien voulu approuver les premières pages, a été continué dans les intervalles d'une longue maladie, une fièvre muqueuse, dont je suis loin d'être encore guérie. Le mauvais état de ma santé a bien nui à sa composition, mais il me presse aussi de le voir corrigé, et, s'il n'est pas jugé trop indigne, approuvé par Monseigneur d'Autun, comme supplément à un petit ouvrage déjà béni par d'illustres protecteurs (1), et dont l'édition est entièrement épuisée.

Je désire le réimprimer pour le laisser après moi à l'usage de mon

(1) Mgr Donnet, en particulier, avait hautement recommandé l'ouvrage de Mme de Lamartine.

école de jeunes filles à Saint-Point, école dont l'existence est jusqu'à présent précaire, comme ma propre vie, mais que j'ai l'espoir de pouvoir établir d'une manière permanente bientôt, et avant ma mort, en tous cas.

Daignerez-vous, Monsieur l'abbé, être mon interprète auprès de Monsieur le Grand Vicaire pour lui rappeler la bonté avec laquelle il a promis de revoir lui-même ce petit travail lorsque vous lui avez communiqué le commencement avant de quitter Mâcon.

Je touche ici à une corde bien vibrante dans mon cœur, le profond regret de votre départ. Je ne saurais vous exprimer ma douleur personnelle qui égale le respect avec lequel je suis votre toute dévouée servante.

M.-E. DE LAMARTINE.

(1er juin 1859.)

IX

Le poète, qui a fait restaurer la chapelle de son château de Monceau, près Mâcon, a demandé à Rome, en 1860, l'autorisation d'y faire célébrer la messe, chaque dimanche, par le curé de Prissé.

Le Pape accorde l'autorisation et répond directement à Lamartine, ajoutant qu'il avait « voulu profiter de cette occasion pour assurer son très cher fils de son estime et lui envoyer toutes les plus grandes, tendres particulières et permanentes bénédictions » (octobre 1860).

Le vieux curé de Prissé mourut l'année suivante. Le 21 septembre 1861, Lamartine écrit à son successeur, l'abbé Perrotin :

Monsieur le curé,

L'état de santé de Mme de Lamartine m'empêche de me rendre à Monceau pour le jour de votre installation ; daignez recevoir ici mes meilleurs compliments.

Je n'en assisterai pas moins de cœur à votre première prière dans la paroisse veuve de son excellent pasteur que vous êtes appelé à remplacer. Vos vertus et votre bonté nous rappelleront les siennes, et vous leur rendrez ainsi votre hommage, non en le faisant oublier, mais en nous faisant souvenir de lui.

Je vous demanderai en particulier, pour le château de Monceau, les bontés qu'il avait pour nous, et j'espère que vous voudrez bien m'autoriser aussi à réclamer de Monseigneur d'Autun, au nom de

Mme de Lamartine et au mien, les services de religion et de charité qu'il avait permis à votre prédécesseur de nous rendre.

Agréez, Monsieur le curé, le respectueux hommage de toute la famille.

LAMARTINE.

X

Lamartine a maintenant soixante-seize ans sonnés. Sa femme est morte. Sa nièce Valentine veille sur lui. L'espoir de Valentine est d'obtenir du grand vieillard un retour à l'orthodoxie. Le Père Gratry a tenté d'entrer en conversation avec Lamartine, qui s'y est doucement, mais très fermement refusé. A la fin de 1866, Valentine sait convaincre son oncle d'inviter à sa table le prédicateur dont on parle : le Père Hyacinthe. Le 5 janvier 1867 celui-ci reçoit un mot du grand poète qui le prie à dîner pour le jeudi 10 janvier, à six heures et demie (1). Il répond aussitôt, en acceptant avec émotion :

... Votre nom, Monsieur, s'associe aux impressions les plus intimes et les plus salutaires de ma jeunesse, et je puis dire qu'en dehors des poètes bibliques, surnaturellement inspirés, l'auteur des *Méditations* et des *Harmonies* est celui qui a fait vibrer le plus profondément la corde divine en mon âme. C'est une dette de reconnaissance en même temps qu'un lien d'affection qui, depuis longtemps, me rattachaient à vous, sans que j'eusse pu penser que j'aurais un jour l'occasion de vous les exprimer...

Le Père Hyacinthe vint à Saint-Point au mois d'octobre 1867. Mais déjà Lamartine, qui avait été victime d'une « attaque », au printemps, avait cessé d'être lui-même. Le matin, parfois, il est presque lucide encore. Le 23 janvier 1868, au moment de partir pour Rome, le Père Hyacinthe interroge en secret Valentine : ne serait-ce pas l'instant de « tenter quelque chose »? — Mais sur ce malade, ce muet, ce fantôme, tenter quoi?

(1) Le Père Hyacinthe n'était du reste pas seul invité au dîner que Lamartine donnait ce jour-là. Nous avons aussi un billet d'invitation adressé par le poète à M. Cintrat.

De Florence, le 29 avril 1868, le Père Hyacinthe écrit à Valentine :

... Je vous avais promis de demander au Saint-Père une bénédiction spéciale pour M. de Lamartine. Je l'ai fait mercredi, dans la dernière audience que j'ai eue du pape avant de quitter Rome, et je tiens à vous dire que c'est avec un empressement plein de bienveillance et d'égards que cette bénédiction a été accordée. Puisse-t-elle porter bonheur à l'illustre malade ! Puisse-t-elle vous donner à vous-même, Madame, la consolation et la force dont vous avez besoin !

Les derniers mots que l'on connaisse de l'écriture de Lamartine sont adressés au Père Hyacinthe. Ils sont datés du 1er juillet 1868. Les lettres ne sont presque plus formées; les lignes descendent et s'affaissent, comme si la main n'avait plus la force de tenir la plume. Plusieurs mots sont redoublés. La vue de ce navrant billet, où titube la pensée de celui qui fut Lamartine, est poignante. On devine une invitation à dîner. Il semblerait que l'on entrevoie : « ... pour causer de ce que vous savez ». Si même nous lisons bien, de ces mots que peut-on conclure?

« Je ne sais pas s'il était orthodoxe », déclara Valentine à Charles Alexandre au lendemain de la mort de son oncle. Mais elle l'avait vu pendant deux années, gardant les yeux clos presque tout le jour, et remuant les lèvres, comme s'il priait. Il demandait souvent qu'on lui lût quelques pages de l'*Imitation*. En février 1866, il avait écrit de ce « petit livre mystérieux » qu'il contenait « la philosophie suprême ». « Quelle que soit notre pensée sur les dogmes, disait Lamartine, il nous est impossible de ne pas reconnaître que le christianisme a franchement, énergiquement, saintement promulgué, ou adopté, la philosophie réelle, c'est-à-dire la philosophie de la douleur », celle qui « ne défie pas la douleur », mais « s'y plonge comme dans un feu d'expiation » et « s'associe, sans le connaître, au mystère de la volonté divine sur les hommes ». (*Cours familier de littérature*, t. XXI, pp. 116 et 134.)

HENRI GUILLEMIN.

NOTES ET RÉFLEXIONS

« Service inutile » de Montherlant

Montherlant dit lui-même que ce livre, pourtant composé d'essais les plus divers, d'articles, de conférences, écrits depuis dix ans, est celui où l'on peut trouver ce qu'il pense sur les grands problèmes auxquels tout homme digne de ce nom ne peut manquer de réfléchir. Le fait est que ce recueil, en apparence disparate, présente une réelle unité de ton. Le « courant » passe. Aux environs de la quarantaine, l'auteur embrasse sa vie d'un coup d'œil panoramique, et choisit dans ses écrits d'occasion les morceaux les plus caractéristiques dont une introduction passionnante précise le sens.

Le résultat est passionnant en effet. Les problèmes du bonheur, de l'honneur, du rôle de l'écrivain, les questions sociales, coloniales, etc., sont envisagés dans ces textes avec un rare souci de la grandeur et de l'honnêteté. Montherlant, qui a toujours proclamé qu'il se réservait le droit d'évoluer, d'avoir des points de vue divers et des philosophies de rechange, ne renonce pas au culte de l'énergie, de la discipline, de l'aristocratie, de la patrie, de la tradition, non plus qu'à celui des sens, mais il renie aujourd'hui tout ce qui pourrait être mêlé de brutalité, d'égoïsme ou d'injustice.

Il admire moins la force, parce qu'il l'a vue employée contre le faible. Il regrette que le sport, tel qu'il est pratiqué, ne serve pas seulement aux vertus qu'il aime, mais aussi aux plus vaines glorioles. Il est loin de ce catholicisme sans christianisme qui le séduisit un temps, et délaisse les eaux trop païennes ou trop nietzschéennes du « Tibre ».

J'ai toujours pensé que les « blasphèmes » de Monther-

lant étaient peut-être plus agréables à Dieu, si l'on peut dire, que les génuflexions de bien des dévots et les congratulations des pharisiens. En Espagne, dans les cafés, un écriteau qui n'est pas inutile avertit que les blasphèmes sont sévèrement interdits. Les blasphèmes de Montherlant correspondaient un peu aux jurons des Espagnols, et l'on peut presque les considérer comme des preuves d'amour.

Montherlant subit il y a dix ans une grande crise. Il liquida ses attaches, rompit ses amarres, partit pour l'Espagne et l'Afrique, ne revenant passer en France que trois mois par an. Il aspirait à la « féerie », au plaisir, à une sorte de détachement passionné, à ce renoncement hautain et quasi mystique dont les grands Espagnols, même sur le trône, ont donné de saisissants exemples. Pendant trois ou quatre ans, ce fut la crise des « voyageurs traqués », de l'à quoi bon? des fruits au goût de cendres, du cœur dont rien ne comblait l'inquiétude. De cette « nuit obscure », s'il est permis d'employer, toutes proportions gardées, cette expression, sortit un homme nouveau, meilleur et presque pacifié, autant que peut l'être un artiste. Débarrassé des « vanités » et des ambitions vulgaires, il lui avait fallu traverser l'angoisse avant de retrouver un équilibre et des raisons de vivre.

« Avant 1925, dit-il, je vivais avec violence, j'étais imbu du *sine charitate Romani*. Mon caractère s'adoucit. A la guerre, dans les stades, je n'avais vu la violence que d'égal à égal : violence saine. En Afrique du Nord, je la vis exercée par le fort, l'Européen, contre le faible, l'indigène : je crois que cela m'a dégoûté de la violence pour la vie. Et je commençai d'aimer les vaincus... Je ne tins plus l'action que pour risible, fors quand elle est charité... La volonté tomba. En même temps tomba l'espérance. « Et il se fit un grand calme... » Avant 1925, je m'accommodais d'un grossier amalgame du paganisme avec un catholicisme décoratif et fantaisiste, d'où tout christianisme était absent... »

Puis, sans avoir la foi chrétienne, il reprend les sentiments chrétiens, en même temps qu'il aspire à la « non-

possession des objets et des biens » ou à une possession infime et dédaignée, à l'imprévoyance, au « non-impérialisme personnel ». Nous voici, à bien des égards, loin du nietzschéisme païen. En Afrique, il reconnaît « que, si devoir il y avait, il n'était pas de pourfendre les « infidèles », mais de les défendre. Là était la justice, et là était même le courage ». De 1930 à 1932, il écrit la *Rose de Sable*, sur la question indigène. C'est, dit-il, « un livre qui sonne chrétien », une œuvre « dont le feu central était la charité ».

Quand il revient en France, l'avilissement des mœurs l'indigne (une messe à Notre-Dame lui semble un oasis au milieu de la basse confusion environnante) et il trouve beaucoup d'occasions d'exercer la vertu du mépris, qui lui semble, avec le courage, la fierté, la droiture, le désintéressement, le civisme, la politesse et la reconnaissance, une des vertus essentielles.

Après le 6 février, sollicité comme on le pense, il refuse d'entrer dans le jeu partisan. Il estime que son devoir est d'être loyal envers soi-même et envers son public, d'écrire ce qui lui plaît et non ce qui plaira.

Il entend avoir le droit de se concentrer sur sa « part essentielle », sur l'*unum necessarium* et de tout leur sacrifier. Le cloître d'un artiste, c'est son œuvre. Un écrivain doit assez respecter son public pour ne pas se laisser diriger par lui, pour ne pas prendre le vent et donner le livre attendu au trop bon moment, pour ne pas s'improviser guide dans des chemins qu'il ne connaît pas bien, et ne pas se donner le ton de l'assurance dans des choses dont il n'est pas assuré. Montherlant affirme, somme toute, la primauté de la contemplation sur l'action.

Il affirme d'autre part avoir organisé sa vie au mieux des intérêts de son art. Il a sacrifié les pseudo-devoirs mondains, l'Académie et les côtés mesquins de la stratégie littéraire. Cela lui donne, estime-t-il, le droit de ne rien faire d'ennuyeux (sur ce point, il a bien de la chance !), de ne pas se charger de femme et d'enfants, d'écrire ce qui lui

plaît au moment où cela lui plaît. Qu'on ne croie pas qu'il néglige de travailler. Il nous prévient qu'il a en réserve : 800 pages de la *Rose de Sable*, 600 pages de *Moustique*, 200 pages de *Un voyageur solitaire est un diable*, un livre de poèmes et 300 pages de *Jeunes Filles*...

Montherlant conclut en se donnant ce témoignage : « J'ai été comme un cours d'eau non capté, qui ne fait pas tourner de moulins, qui ne fait pas marcher d'usines, mais les enfants s'y baignent et les bêtes y boivent, et il aura rempli vaille que vaille sa petite tâche sur la terre... » Il ajoute : « ... à supposer que les ruisseaux et les hommes aient des tâches à remplir, supposition très saugrenue et ridicule à mes yeux. »

Voici en effet le sens du titre « service inutile ». Il faut agir, servir, travailler, faire son devoir. Mais ne pas croire que « c'est arrivé ».

Ce scepticisme ne s'applique pas seulement aux formes extérieures et temporelles de l'activité. Montherlant reste sur un terrain, non point de négation, mais d'agnosticisme. Tout en se réservant le droit de changer de morale, de philosophie et de conception du monde, il suppose qu'il n'y a ni Dieu, ni survie, ni rétribution finale. A force d'amour de la vie et des êtres, de courage et de littérature exaltante, il cherche à fonder sa vie sans s'appuyer sur aucune transcendance. Mais son attitude ne suppose-t-elle pas une transcendance, quelque nom qu'on lui donne? On a comparé sa position à celle du bouddhisme et du buchido japonais. Le bouddhisme en effet ignore systématiquement toute métaphysique, toute ontologie, et ne cherche que la méthode pour se délivrer de la souffrance et de l'illusion. Le brahmanisme orthodoxe, lui, cherche la « délivrance », mais par l'adhésion à un Absolu, source de l'être. Comme Montherlant, le héros de la Bagavad Gita doit agir sans s'inquiter du succès, combattre de toutes ses forces, sans se laisser troubler par les résultats, sans être abattu par la défaite ni grisé par la victoire. Mais il puise sa vertu comme son être dans la communion et l'amour de son Maître divin.

L'auteur de *Service inutile* proclame qu'une seule chose est nécessaire, que rien ne sert de gagner l'univers si l'on perd son âme. Et à cet égard le superbe chapitre intitulé « Tragédie de l'Espagne » est hautement révélateur, non seulement de l'Espagne (Don Miguel de Unamuno me disait récemment que Montherlant est un des écrivains français qui ont le mieux compris ce pays), mais de sa propre tragédie. Il affirme que l'âme profonde ne doit se troubler de rien, que l'essentiel est d'être soi-même. Il sait que pour être vraiment soi il faut se désencombrer. Mais il ne dit pas que pour être soi il faut se perdre dans un Soi suprême. Pourtant ne peut-on pas penser, en voyant ce souci de la grandeur, ce sens du renoncement, ce mépris de moins en moins « orgueilleux » de la vulgarité, et maintenant cet amour de la charité et de la justice, que Dieu est en un sens présent à lui « dans son absence même », comme dit un poète mystique ? (1)

Émile Dermenghem.

(1) On est incité à faire un rapprochement avec certaines phrases bouleversantes du dernier livre de Marcel Jouhandeau (*Algèbre des valeurs morales*), écrivain de la même génération que Montherlant, fort différent de lui d'ailleurs et beaucoup plus torturé : « Je me tiens habituellement à une égale distance de l'absence et de la présence de Dieu pour pouvoir vivre... La peur de l'absence de Dieu ne balance en moi que la peur de sa présence... Quels paradis affreux je vous ai offerts, Seigneur, si je n'ai songé qu'à vous dans le péché même, où vous êtes présent avec moi jusqu'à l'obsession... Serait-ce au fond de l'enfer, j'y aimerais Dieu... Celui qui souffre de ne pas être dans la foi est de Dieu plus que celui qui est dans la foi et qui en éprouve mollement le prix... Il prétend ignorer ce qu'il ne sait que trop... La Nécessité Divine a tant de prise sur lui que l'homme ne l'oublie un moment que pour n'en pas être accablé. »

Approximations (6e Série)

par Charles Du Bos

Récemment M. Benjamin Crémieux, classant les critiques, désignait Charles Du Bos comme le type du critique-avocat. Si l'on peut, avec beaucoup de réserves bien entendu, accepter cette désignation, il ne faut pas oublier que, s'il a parfois cédé à ce que j'ai appelé « une indulgence peu commune et l'entraînement de l'amitié », cet avocat n'a jamais défendu que des causes justes. C'est même, le plus souvent, pour assurer la justice que Charles Du Bos s'est fait avocat.

Si Du Bos pratiquant, avant d'être revenu à l'Église, la quatrième béatitude, a toujours eu faim et soif de justice, jamais encore son désir, non de juger, mais de rendre justice, n'a été aussi marqué et aussi parfaitement réalisé que dans la sixième série d'*Approximations* (1). Lui-même, en ce livre qui contient sans doute les pages les plus importantes qu'il ait publiées depuis *Extraits d'un Journal*, a exprimé et la difficulté et le sens de sa tâche : « Il n'y a rien de plus difficile que d'être juste, de l'être envers tous, envers ceux-là même qui figurent vos antipodes, de l'être selon la parole de Gœthe « en faisant abnégation complète de soi-même » ; et l'instrument de la justice, ce n'est pas l'enthousiasme, ce n'est pas même l'exaltation, c'est la mesure, cette qualité de mesure qui ne procède que de la parfaite possession de soi. »

C'est à propos de Gœthe que Du Bos parle ainsi, et c'est à Gœthe qu'en trois « aperçus », faisant suite à trois autres déjà parus dans la précédente série d'*Approximations*, il rend

(1) Éd. R.-A. Corrêa.

justice avec une mesure à la fois pleine et exacte. Dans les trois aperçus précédents, Du Bos avait révélé quelques invariants gœthéens, ici il fixe la figure même de Gœthe à deux instants capitaux de sa vie : le Gœthe de la vingt-sixième année, à l'époque où il essaye de « surmonter la démesure des Titans » et le Gœthe de la vieillesse, du dernier amour pour Ulrike von Levetzow et de l'amour transcendé grâce à l'Élégie de Marienbad dont Du Bos nous donne le plus précieux commentaire.

C'est justement parce que Gœthe n'avait longtemps été pour Du Bos que « le plus beau de ses étrangers » qu'il a voulu lui rendre pleinement ce qui lui était dû, après avoir patiemment remis ses pas dans les pas de Gœthe. Et lorsque nous connaîtrons la totalité des « aperçus » de Du Bos sur l'auteur de *Faust*, ce Gœthe revécu sera sans doute le plus important écrit français sur Gœthe, et, dans la sphère où se situe la critique de Du Bos, à la fois le pendant et le complément du Gœthe reconstruit de Friedrich Gundolf.

C'est la notion même de justice qui est en cause dans le deuxième de ces aperçus consacré à l'humanité de Gœthe. Après avoir montré Gœthe, dans un des plus nobles moments de son existence, celui où, écrivant *Iphigénie*, son « drame se refuse à avancer » parce qu' « il faut faire parler le roi de Tauride comme s'il n'y avait pas à Apolda un seul tisserand qui mourût de faim », Charles du Bos passant à notre temps où cette opposition « se retrouve aujourd'hui aggravée entre nous, lecteurs de Valéry, et tant de chômeurs réduits à la misère », met notre civilisation en accusation avec une sévérité et une justesse de termes qui, elles aussi, relèvent « de cette qualité de mesure qui ne procède que de la parfaite possession de soi ». Où il me semble toutefois que la pensée de Du Bos à cet égard n'est plus tout à fait adéquate à la réalité qui nous presse tous si tragiquement, c'est lorsque, en conclusion à ces pages, il ajoute : « Ah! sachons du moins extraire de nos privilèges le maximum d'efficacité pour autrui, et sachons, chacun de nous dans la petite sphère qui mesure le rayonnement de son activité

possible, devenir des révolutionnaires en restant des civilisés. A ce prix seulement, et par là même, notre civilisation sera-t-elle une civilisation véritable. » Je sais bien que cette phrase n'épuise pas la pensée de Du Bos sur le problème social, mais je crois qu'en paraissant et poser celui-ci et chercher son remède sur un plan seulement individuel, elles en faussent les données. Que chacun de nous soit juste et charitable, cela est évidemment indispensable à la solution du problème social, mais cela ne peut être suffisant, ce n'est pas « par là même » que notre civilisation deviendra « véritable ». La civilisation étant œuvre collective, son échec pose avant tout une question de réforme institutionnelle, de réorganisation organique qui dépasse infiniment « la petite sphère » de « notre activité possible ».

Nous pouvons remettre à plus tard le chapitre suivant consacré à « Benjamin Constant ou la sévérité envers soi-même » — non qu'il ne soit très important, mais nous le relirons un jour qu'il faut souhaiter le plus proche possible dans le livre que Du Bos prépare depuis longtemps sur l'auteur d'*Adolphe*. Avec cette parfaite intelligence dans le choix des textes qui est un des caractères de sa critique, Charles Du Bos nous livre ici de Constant tels fragments inépuisables, depuis cette extraordinaire lettre qu'il écrivait à sa grand'mère, à l'âge de douze ans, jusqu'à ces pages de la *Correspondance* qui ont je ne sais quoi de souverain dans la confidence la plus intime. Nul doute que le livre de Du Bos ne soit une révélation pour ceux qui connaissent encore mal Constant, et comment ne pas être reconnaissant à l'auteur d'*Approximations* d'avoir pour Constant « cet amour qui lui manquait pour lui-même, un amour de charité ».

Les deux entretiens qui suivent, sur « la définition de l'homme selon Bérulle et son application à la littérature », sont capitaux. Nous tenons là, à mon sens, les pages les plus profondes qui aient été écrites du point de vue chrétien sur le problème, non seulement du classicisme tel qu'il se pose particulièrement à nous Français, mais de l'humanisme

dans l'ensemble. L'homme est multiplicité et unité à la fois — mais il n'est unité qu'en puissance, et cette unité n'est réalisée qu'en Dieu. Or les grands écrivains de l'humanisme, un Shakespeare, un Montaigne, ont délibérément négligé « l'ampleur du besoin de Dieu » pour instaurer un humanisme rien qu'humain; puis à l'unité théocentrique, les classiques ont substitué une fallacieuse unité qui rompt en réalité l'unité fondamentale. A cette vue fausse qui, pour retrouver une unité illusoire, scinde l'homme en trois personnages irrémédiablement séparés : l'artiste, l'homme et le chrétien, Du Bos oppose l'humanisme théocentrique d'un saint François de Sales, d'un Bérulle — Bérulle qui écrit : « Parce que la nature est de Dieu, nous la laisserons sans la ruiner », et encourage Descartes à poursuivre ses travaux parce qu'il aurait à rendre à Dieu « un compte exact de ses talents ». Cette vue théocentrique du monde, tout en assurant « l'ordonnance hiérarchisée du tout », pour parler comme le poète autrichien Léopold Andrian, permet d'embrasser dans sa totalité la vérité humaine. On trouve dans ces pages les aperçus les plus éclairants sur des questions connexes à celles de l'humanisme théocentrique, notamment sur la nécessité et les conditions d'une apologétique psychologique. J'aime aussi l'hommage qu'en passant Du Bos rend à Rousseau, un de ceux à qui il est le plus nécessaire qu'un critique comme Du Bos rende la justice qui lui a été si longtemps refusée. Ceux qui souhaitent d'instaurer dans le domaine des lettres comme dans les autres un esprit de chrétienté véritable se référeront sans cesse à ces pages peut-être définitives.

Cet esprit de chrétienté, c'est celui qui anime toute l'œuvre de Claudel, et Du Bos ne pouvait mieux faire pour illustrer la revendication de l'humanisme théocentrique que de commenter en trois entretiens le texte admirable où Claudel a raconté sa conversion. Prenant ce texte comme « centre de gravité », Charles Du Bos affronte « le bloc massif, inamovible, inentamable de l'être même de Claudel ». Si Gœthe figurait pour Du Bos « le plus beau de ses

étrangers », la rencontre de Du Bos et de Claudel est plus noble et plus émouvante encore que celle de Du Bos et de Gœthe ; Claudel, comme le marque si profondément l'auteur d'*Approximations*, figure, à un degré très supérieur à Gœthe, le type même de l'extraverti, alors que Du Bos est essentiellement un intraverti. Mais le propre de l'intraverti et la noblesse de sa tâche est justement de pouvoir atteindre « l'être même » de ceux qu'il étudie, cet être fût-il « massif » et « inentamable ». En un constant va-et-vient de l'œuvre à l'être, éclairant sans cesse l'une par l'autre, Du Bos découvre l'essentiel, à tel point qu'il semble impossible d'aborder un sujet après qu'il l'a traité.

Avec la question de l'humanisme théocentrique, le dernier livre dont parle Du Bos, *Fontaine*, a des liens plus étroits qu'il ne semble au premier abord. Le roman de Charles Morgan, en effet, pose dans toute son ampleur, et avec un sens exceptionnel de la vie intérieure en dehors de toute croyance positive, le problème de la grandeur de l'homme. Que peut l'homme seul? Jusqu'où, dans le domaine des réalités spirituelles, peut-il s'avancer, par la contemplation naturelle et par l'amour humain? A l'opposé de la thèse pascalienne, c'est le sens de la grandeur de l'homme sans Dieu qui est mis en cause par ce livre dont l'apparition en notre temps est déjà si insolite. Et c'est pourquoi, au terme de sa profonde étude, Du Bos conclut par le mot de Massillon : « Dieu seul est grand. »

C'est cette connaissance, toujours plus intime, de l'unique grandeur de Dieu, qui permet à Charles Du Bos de témoigner, dans l'œuvre que lentement il édifie, d'une connaissance toujours plus juste des hommes et des œuvres. Et de cette renaissance aujourd'hui enfin entrevue d'un humanisme théocentrique, Du Bos n'est pas seulement le convaincant avocat, mais aussi un des plus nobles artisans, un de ceux qui ne cessent de nous devenir plus chers.

Christian Ducasse.

THÉATRE

La nouvelle pièce de M. Jean-Jacques Bernard juxtapose un symbole et un épisode. Le début du premier tableau et le dernier sont directement consacrés au développement du symbole; l'épisode remplit le reste. Bien entendu, le prélude prépare les événements qui se dérouleront devant nous et les scènes finales en découvrent les prolongements; pourtant, c'est un fait que certains spectateurs croient la représentation terminée après le quatrième tableau; cela prouve qu'ils n'ont rien compris; mais leur erreur s'explique : l'épisode donne l'impression d'une gravure en hors-texte.

I) Le symbole est indiqué dans le titre : *Nationale 6*. Il s'agit d'une route. L'automobile a restitué à la route sa valeur poétique; elle lui a rendu le pouvoir d'évoquer les grandes randonnées et d'imposer à l'imagination « toute la terre ». Michel, modeste fonctionnaire français, ne connaît guère que son département; mais, à l'heure de la retraite, il a voulu habiter une petite maison au bord de la grand'route : très précisément à 25 kilomètres de Chalon-sur-Saône, à proximité d'un tournant où les voitures ralentissent; là, sa pensée se plaît à suivre les voyageurs jusqu'à la Côte d'Azur, en Suisse ou au Tyrol. Francine, sa fille, voit encore plus loin : l'Égypte, l'Inde, Java... L'un et l'autre sont ravis par le poème quotidien que la route leur suggère; est-ce pourtant le même poème? Pas tout à fait. Michel est le compagnon de ceux qui s'en vont; Francine vit dans l'attente de celui qui arrivera.

Il arrive, puis repart. Ce dénouement doit être transposé dans le poème de la route. Michel commence à dou-

ter des promesses de la route ; Francine a dix-huit ans ; elle reprend sa place, vers la fenêtre. Malheureusement, le tournant est jugé dangereux par la préfecture ; la route sera détournée. Les deux grands enfants sont sur le point de prendre la décision au tragique ; ils vont maudire la maison... Mais voici que ce mot éveille un autre sentiment. Leur maison n'est-elle pas le terme du voyage? La route s'éloigne : peu importe, si l'on est arrivé. La vie conserve un sens : planter des arbres, construire un poulailler, élever des lapins...

On voit tout de suite le risque de ce symbolisme. La parodie guette cette route inspirée ; le dialogue final de la route et de la maison provoque un léger sourire, malgré l'art de M. Jean-Jacques Bernard.

II) L'épisode est simple. Un accident d'auto fait qu'un beau matin Robert Vannier entre brusquement dans la maison de Michel. Francine reconnaît le prince charmant. Mais ce dernier est un jeune peintre dont les rêves ne semblent pas hantés par des images mystérieuses ; cet arrêt imprévu l'ennuie fortement ; il ira bien jusqu'à voir en Francine un charmant modèle ; rien de plus. Pourquoi un si long arrêt, direz-vous? C'est que Robert a un père, le romancier Antoine Vannier. Dès que celui-ci a mis les pieds dans la maison de Michel, il a été saisi : cette maison paisible, cet hôte un peu poète, et surtout cette jeune fille... C'est là qu'il veut vivre, c'est-à-dire écrire son nouveau roman.

Au bout de quelques jours, Antoine Vannier décide de demander la main de Francine. Mais, au moment d'exprimer sa requête à la jeune fille, il a le tort d'avancer trop lentement. Francine, qui a pris au sérieux des compliments sans portée de son prince, croit qu'Antoine veut lui demander sa main pour Robert ; elle va donc l'aider, en toute simplicité, à formuler le désir qu'elle lui prête... Le romancier, saisi, lui déclare brusquement qu'il n'a jamais été chargé d'une pareille commission. Les deux hommes n'ont plus qu'à partir le soir même.

M. Jean-Jacques Bernard a écrit des scènes excellentes. L'ironie, l'émotion, la poésie des cœurs purs donnent à son dialogue des résonances d'une rare délicatesse. Chaque personnage a une vie intérieure ; on sent une âme présente derrière chaque réplique. M. Jean-Jacques Bernard est un artiste qui connaît l'extraordinaire richesse de la couleur grise ; il sait en faire jouer toutes les nuances ; il l'aime dans sa diversité, dans ses appels si variés ; il la sent dans sa spiritualité. Je crois que dans l'épisode de *Nationale 6* il exagère la part du gris-bleu ; certaines touches sont nettement d'un bleu trop tendre.

La pièce est montée avec goût au Théâtre de l'Œuvre, où Mlle Blanchette Brunoy fait un très beau début. Si elle n'a pas la perfection de *Martine*, c'est peut-être parce que M. Jean-Jacques Bernard a, cette fois, trop commenté les situations ou les symboles. Il avait jadis parfaitement compris qu'à défaut de musique le silence est parfois la seule forme d'évocation. Sa Francine me semble trop consciente de ses rêves, trop apte au dédoublement de l'introspection ; il y a en elle une virtuose de l'ingénuité.

La jeune troupe de L'Atelier donne vingt représentations du *Méchant* de Gresset. Ces trois mille alexandrins ne sauraient être comparés à un torrent de poésie. La comédie n'est que modérément comique. Le « caractère » de Cléon n'est qu'une peinture assez plate ; ce « méchant » est visiblement né dans la cervelle d'un brave homme. On se demande ce qui justifierait l'effort de L'Atelier si le théâtre ne devait pas, à sa manière, servir l'histoire littéraire.

« La froideur domine dans les grandes comédies [au milieu du XVIIIe siècle]. Le *Méchant* même de Gresset n'en est pas exempt : c'est une piquante satire d'un caractère mondain, de l'homme à bonnes fortunes du milieu du siècle, égoïste, persifleur... Il ne manque à cet

ouvrage finement écrit que la puissance dramatique (1). »

« Le héros de cette comédie, Cléon, le *Méchant*, mérite ce nom par sa sécheresse d'âme, son scepticisme moral, et son art de brouiller les gens pour le plaisir... *Le Méchant* est écrit dans un joli style, et quelques vers sont restés célèbres : *Elle a de jolis yeux pour des yeux de province,* et surtout : *L'esprit qu'on veut avoir gâte celui qu'on a* (2). »

Le spectacle de L'Atelier est ce que l'on doit appeler un divertissement érudit nous permettant de contrôler les jugements des professionnels de l'histoire littéraire. L'épreuve n'est pas défavorable aux deux maîtres que nous avons cités : leurs formules atténuées signifient que cette célèbre comédie est prodigieusement ennuyeuse, mais qu'à la réflexion certains morceaux ne sont pas sans mérite — remarque qui pourrait nous réconcilier avec le théâtre de notre temps où tant de pièces sont sans mérite et pourtant ne sont pas ennuyeuses.

HENRI GOUHIER.

(1) G. Lanson, *Histoire de la littérature française*, 4e éd., 1896, p. 657.

(2) Ch.-M. Desgranges, *Histoire illustrée de la littérature française*, 1914, p. 662.

A TRAVERS LES REVUES

Marcel Proust et le monde actuel

M. Léon Pierre-Quint, après dix ans d'abandon, a repris l'œuvre de Proust : il nous fait part dans **Europe** (15 octobre) de ses nouvelles impressions. Laissant de côté les pages qui traitent du vice étudié par le chercheur du Temps perdu — et qu'il partageait, hélas! — relevons quelques remarques. A propos de la guerre. Proust n'étudiait, d'ordinaire, les répercussions des événements politiques qu'en romancier :

Mais la guerre tient une place si importante dans *Le Temps retrouvé* qu'il a été obligé de sortir de sa neutralité : tantôt il approuve le pire « jusqu'au boutisme », tantôt, placé « au-dessus de la mêlée », il le ridiculise. Alors le lecteur se demande, devant cette attitude imprécise, si Proust n'a pas manqué, en parlant de la guerre, de courage et de sincérité?

Exemple : son attitude vis-à-vis de Saint-Loup, et vis-à-vis de Charlus. Son patriotisme fut-il autre chose qu'un souci de convenance sociale? Au vrai la guerre ne l'intéressait pas.

C'est que Proust est insensible à la réalité profonde de la vie sociale. L'individu joue un rôle si profond dans sa conscience qu'il n'imagine rien au-dessus ou en dehors de lui. Il croit qu'une nation se compose d' « addition » d'individus, ne se rendant pas compte que lorsque des hommes sont réunis en groupe, en foule, en peuple, une conscience collective nouvelle, différente de celle de chacun des membres composants, se dégage d'eux, se réfracte en eux, s'ajoute à leur conscience propre.

C'est vrai... encore ne faudrait-il pas tomber dans les exagérations d'un Gentile.

Autre remarque : les rapports de Proust avec le « monde », disons avec les « Guermantes ». Enfant,

il recréait une duchesse de Guermantes idéale et rattachait son image à celle de ses glorieux aïeux, qu'il voyait dans les vitraux et les tapisseries de l'église de Combray.

Jeune homme,

il fut pris d'un frénétique désir d'entrer dans un « monde » pour lui d'autant plus plein de prestige et de délices, qu'il lui paraissait quasi inaccessible.

D'où cette « platitude » qui nous étonne dans la correspondance qu'il échangea avec Montesquiou. C'est que le grand seigneur pouvait le faire admettre dans un cercle qui, sans protecteur, lui eût été fermé. Bientôt Proust change de ton : Montesquiou n'est plus que le modèle de Charlus. Princes et duchesses deviennent les acteurs du *temps perdu*, « la vie de ces oisifs ne présente pas moins d'intérêt que celle d'un ouvrier ou d'un petit boutiquier ».

Cependant, ce que Proust a dépeint ainsi, c'est moins un milieu social déterminé qu'un certain nombre d'individus, pris isolément et animés chacun par la passion du snobisme. Nous constatons, une fois de plus, que la vie collective n'a pas d'existence réelle pour lui.

Proust est le chroniqueur du temps qui vient de finir, d'un temps qui commença à peu près avec Erasme : *D'Erasme à Proust*, c'est le titre de la chronique que, depuis avril, Jean-Richard Bloch tient dans **Europe**. Elle s'achève aujourd'hui, presque sur cette pensée :

La société bourgeoise, fille de la dernière Renaissance, avait créé l'homme-centre. Celui-ci commence à céder devant l'homme évolutif, tel que le dessine déjà une civilisation — la soviétique — dont le mobile n'est plus l'intérêt matériel mais l'intérêt intellectuel, et qui, détournant ses forces de la lutte des classes et de la lutte pour la vie, les applique à la compréhension et à la pénétration de la nature.

Que l'homme-roi ait disparu, n'est pas pour nous attrister. Nous nous réjouirions que la civilisation soviétique, animée d'un pur souci intellectuel, orientât l'homme vers la contemplation de la nature. Il ne pourrait pas ne pas y trouver Dieu ! Mais nous avons — hélas ! — trop de raisons de douter de cette affirmation. Dans tous les cas, M. Bloch peut être assuré que nous ne regrettons pas le temps — vraiment perdu — dont Proust fut le fossoyeur.

Le Gérant : E. Aubin Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).